WILDAN IMADUDDIN MUHAMMAD

TAFSIR MINORITAS

Studi Pemikiran Tafsir ABDULLAH SAEED & FARID ESACK perihal Diskursus Non-Muslim dalam Al-Qur'an

EL-BUKHARI INSTITUTE

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

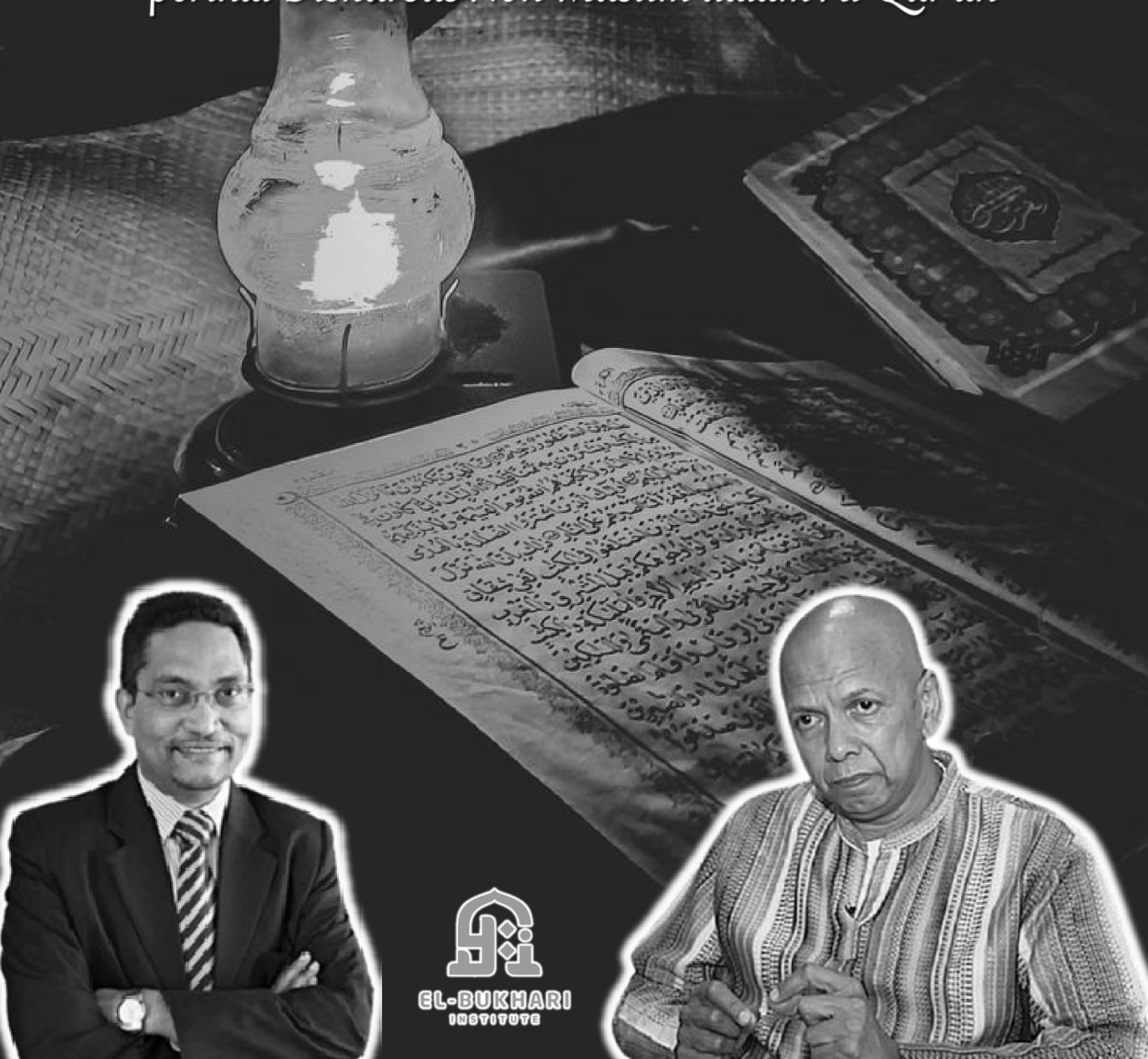
Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

WILDAN IMADUDDIN MUHAMMAD

TAFSIR MINORITAS

Studi Pemikiran Tafsir
ABDULLAH SAEED & FARID ESACK
perihal Diskursus Non-Muslim dalam Al-Qur'an



EL-BUKHARI
INSTITUTE

JUDUL:

Tafsir Minoritas:
Studi Pemikiran Tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack perihal Diskursus Non-Muslim dalam Al-Qur'an

PENULIS:

Wildan Imaduddin Muhammad

EDISI:

Cetakan # 1 | September 2020

PENERBIT:

El-Bukhari Institute
Jl. Cirendeu Raya, Pesona Azalea, C-02, Cireundeu
Kec. Ciputat Timur, Kota Tangerang Selatan, Banten 15419
Telefon: 021 – 74636777
E-mail: salam@elbukhariinstitute.or.id
Website: www.elbukhariinstitute.or.id

BY NC ND

Wildan Imaduddin Muhammad

TAFSIR MINORITAS

Studi Pemikiran Tafsir Abdullah Saeed dan
Farid Esack Soal Diskursus Non-Muslim
dalam al-Qur'an

EL-BUKHARI
INSTITUTE

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif	a
ب	Ba	b
ت	Ta	t
ث	Tha	th
ج	Jim	j
ح	Ḥa	ḥ
خ	Kha	kh
د	Dal	d
ذ	Dhal	dh
ر	Ra	r
ز	Zay	z
س	Sin	s
ش	Shin	sh
ص	Ṣad	ṣ
ض	Dad{	d
ط	Ṭa	ṭ
ظ	Ẓa	ẓ
ع	‘Ayn	‘
غ	Ghayn	gh
ف	Fa	f
ق	Qaf	q
ك	Kaf	k

ل	Lam	l
م	Mim	m
ن	Nun	n
و	Wawu	w
ه	Ha	h
ي	Ya	y

2. Vokal

Seperti halnya bahasa Indonesia, vokal dalam bahasa Arab meliputi: vokal tunggal [monoftong] dan vokal rangkap [diftong].

a. Monoftong

Tanda	Nama	Huruf Latin
ـَ	Fatḥah	a
ـِ	Kasrah	i
ـُ	Ḍammah	u

b. Diftong

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf
ـَي	Fatḥah dan Ya	ay
ـَو	Fatḥah dan Wawu	aw

3. Maddah

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda
ـَا ـَى	Fatḥah dan Alif atau Ya	ā
ـِي	Kasrah dan Ya	ī
ـُو	Ḍammah dan Wawu	ū

4. Ta MarbuṬah

Ta MarbuṬah yang berharakat *sukun* (mati) dan diikuti kata lain [dalam istilah bahasa Arabnya posisinya sebagai *mudāf,* maka transliterasinya t. Akan tetapi, apabila tidak diikuti dengan kata lain atau bukan sebagai posisi *mudāf,* maka menggunakan h. Contoh:

البِيْئَـــةُ *al-Bī'ah*

كُلِّيَّةُ الآدَابِ *Kulīyat al-Ādāb*

5. Shaddah

Shaddah/tashdīd di transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang bershaddah itu.

Contoh :

بيّن: Bayyana فرّح : Farraḥa

6. Kata Sandang

Kata Sandang " ال " dilambangkan berdasar huruf yang mengikutinya, jika diikuti huruf shamsiyah maka ditulis sesuai huruf yang bersangkutan, dan ditulis "Al" jika diikuti dengan huruf Qamariyah. Selanjutnya ditulis lengkap baik menghadapi Qamariyah contoh kata al-Ikhlās} (الإخلاص) maupun Shamsiyah seperti kata al-S}amad (الصّمد).

Contoh :

الصّالحات : al-Ṣāliḥāt الإنسان : al-Insān

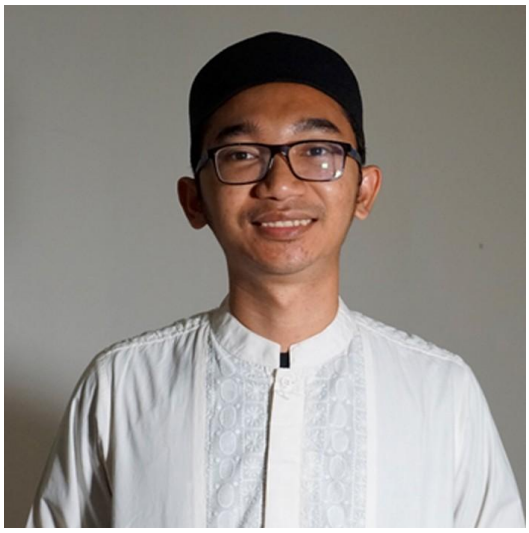
7. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata-kata bahasa arab yang telah lazim di gunakan di dalam bahasa Indonesia dan menjadi bagian dalam bahasa indonesia, seperti lafaẓ Allah (الله), asmā' al-ḥusnā dan nama orang, istilah hukum dan nama-nama yang sudah dikenal di Indonesia tidak terikat pada pedoman ini, seperti, Haji, Azan dan Masjid, kecuali menghadirkannya dalam konteks aslinya dan dengan pertimbangan konsistensi dalam penulisan. Khusus pada kosa kata al-

Qur'ān peneliti memilih untuk memakai transliterasi dan juga penulisan yang dianjurkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an (LPMQ) yaitu al-Qur'an dalam bahasa Indonesia.

8. Daftar Singkatan

H	=	Tahun hijriah
M	=	Tahun masehi
No	=	Nomor
Q.S	=	Al-Qur'an. Sūrat
SAW	=	Ṣallā Allāhu 'alayhi wa sallam
SWT	=	Subḥānahū wa Ta'ālā
Terj	=	Terjemahan
W	=	Wafat



HARI SANTRI NASIONAL
22 OKTOBER
RESOLUSI JIHAD NU

KATA PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang telah melimpahkan berkat dan inayah-Nya sehingga penulis mampu menyelesaikan buku yang berjudul "Tafsir Minoritas: Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack." Buku ini berasal dari hasil penelitian penulis untuk menyelesaikan jenjang S2 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Topik yang diangkat dalam buku ini berangkat dari kegelisahan penulis melihat realitas di masyarakat yang seringkali menggunakan ayat-ayat dalam al-Quran untuk melegitimasi kebencian terhadap non-Muslim. Ayat-ayat ini khususnya yang terkait dengan kecaman dan ancaman terhadap non-Muslim. Dari problem ini kemudian timbul rasa keingintahuan penulis untuk membuktikan bahwa sebenarnya yang menjadi masalah bukan ayat al-Quran, akan tetapi bias penafsiran. Kemudian dipilihkan mufasir atau sarjana studi al-Quran yakni Abdullah Saeed dan Farid Esack yang penulis anggap mampu merepresentasikan produk penafsiran tentang non-Muslim yang kontekstual, setara, toleran dan sejalan dengan nilai-nilai yang telah dipegang oleh masyarakat yang majemuk dan multikultural seperti di Indonesia. Sebagai Muslim yang hidup dalam lingkungan mayoritas, penulis merasa perlu untuk melihat bagaimana produk penafsiran dari mufasir minoritas.

Penyelesaian buku ini tidak akan terealisasi tanpa kontribusi dari banyak pihak. Oleh karena itu, penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan baik secara moriil maupun materiil. Terima kasih penulis haturkan untuk pembimbing bapak Dr. Yusuf Rahman. Penulis akan selalu mengingat bagaimana *thesis argument* yang kokoh perlu dibangun dan dipertahankan dalam setiap penelitian. Penulis perlu menyebutkan secara khusus terima kasih penulis kepda Prof. Iiik Arifin Mansur Noor, M.A, yang telah sejak awal menjadi penguji dan memberikan banyak sekali masukan kepada penulis, termasuk mengoreksi secara detail naskah tesis sehingga dapat terus disempurnakan. Penulis juga menghaturkan banyak terima kasih kepada para dosen di Sekolah Pascasarjana Prof. Said Agil Husein Almunawwar, Prof. Azyumardi Azra, Prof. Suwito, Prof. Salman Harun, Prof. Huzaemah T. Yanggo,

Prof. Oman Fathurahman, Dr. Fuad Jabali, Prof. Yunan Yusuf dan seluruh dosen yang telah mengajar banyak ilmu kepada penulis yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, tanpa mengurangi rasa hormat sedikitpun.

Kepada Prof. Quraish Shihab selaku pendiri Pusat Studi Al-Quran. Ucapan terima kasih pula kepada semua orang yang berada dalam naungan Yayasan Dakwah Lentera Hati, pak Fikri Assegaf, bu Nasywa Shihab, pak Muchlis Hanafi, mas Agus Rachmanto, A'yun, pak Romli, pak Zayadi, pak Arifin, pak Faried, bu Tika, mbak Nunu, bu Mala, mbak Acut, mas Rudi, bu Ira, dan seluruh karyawan YDLHI. Juga kepada seluruh dewan pakar PSQ yang telah mengajarkan banyak hal tentang hal-hal yang belum pernah penulis temukan di bangku kuliah ketika penulis sebagai peserta program kader mufasir angkatan XIII, Prof. Nasaruddin Umar, Dr.KH. Ahsin Sakho Muhammad, Prof. Thib Raya, dan seluruh dewan pakar PSQ.

Untuk orang tua penulis, almarhum H. Endang Zainal Arifin dan Hj. Neneng Raehanah. Atas seluruh do'a, bimbingan, dan ketulusan mereka untuk membesarkan penulis sampai detik ini. Mamah selalu mengingatkan kapan sidang, kapan selesai tesis, hingga akhirnya pertanyaan itu terjawab. Kepada keluarga penulis a Yudi, a Deni, teh Lia dan keponakan-keponakan, Diani, Azka, Dila, Rara, dan Ziyad. Terima kasih juga kepada bapak dan ibu mertua Bapak Didi Heryadi dan Ibu Sarinah, serta kakak dan adik ipar, juga keponakan-keponakan.

Terima kasih kepada Romo Greg Soetomo. teman dan guru penulis yang telah banyak memberikan pencerahan tentang pentingnya saling mengenal dan melakukan dialog antar agama. Dari perjumpaan dengan Romo ini juga memantik penulis dalam menentukan topik tesis. Juga kepada senior dan teman seperjuangan di el-Bukhari Institute, tulang Munthe, bang Hengki, Suhudi, Masrur, kang Kharis, Misbah, mas Choi, Alfauzi, buya Yunal, Mujib, Sebew, Alvin, Alfin, Alfian Ahmad, Neneng, Isna, Annisa, dan lainnya. Juga kepada teman-teman di website tafsiralquran.id yang baru beberapa bulan berjalan, gus Najih, mbak Lim, Senata, Ali Mustaan, dan semuanya. Tak lupa juga kepada teman teman di Jaringan Gusdurian, terutama Gusdurian Ciputat, Siswanto, Ade, Haris, Zaki, dan lain lain.

Secara spesial untuk teman hidup penulis, istri tercinta, Ayu Fatmawati. Terima kasih telah membersamai penulis dalam

menyelesaikan tesis. Kita harus terus bersama-sama berjuang, saling melengkapi, saling mendukung untuk menggapai cita-cita. Bahtera rumah tangga yang masih seumur jagung ini, semoga bisa kita lalui dengan baik dan husnul khatimah.

Semoga Allah ta'ala memberikan pahala yang berlimpah kepada seluruh pihak yang telah berkontribusi dalam penulisan ini. Terakhir, penulis menyadari betul bahwa tesis ini masih banyak kekurangan, terutama karena berbagai keterbatasan yang penulis miliki. Oleh karenanya, penulis mengharapkan kritik dan saran agar produk penulisan ini dapat terus disempurnakan.

Ciputat, 15 September 2020
Wildan Imaduddin M

PONDOK PESANTREN

Baitul Burhan

JARAKAH – LEMAHDUHUR – TEMPURAN

KARAWANG – JAWA BARAT

www.ppbaitulburhan.com

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN____ii
KATA PENGANTAR PENULIS ____vii
DAFTAR ISI ____xi

BAB I PENDAHULUAN 1
BAB II____19
DISKURSUS NON-MUSLIM DALAM AL-QUR'AN DAN WACANA TAFSIR MINORITAS____19
Ragam Diksi non-Muslim dan Konteksnya dalam al-Qur'an____19
Non-Muslim di Masa Awal Kenabian____21
Memulai Dakwah Terang-Terangan____24
Non-Muslim Periode Madinah____27
Perkembangan Diskursus non-Muslim dalam Studi al-Qur'an dan Tafsir____28
Minoritas Sebagai Realitas Sosial____33
Muslim Minoritas dan Perkembangan Keilmuan Islam ____38
Sarjana Muslim Sebagai Minoritas di Barat: Pijakan Awal Tafsir Minoritas____43

BAB III____49
LATAR SOSIO-HISTORIS ABDULLAH SAEED DAN FARID ESACK____49
Latar Sosio-Historis____49
Pendidikan dan Karir Intelektual____55
Posisi Pemikiran____59
Karya-Karya____ 64
1. Karya-Karya Farid Esack____64
2. Karya-Karya Abdullah Saeed____71

BAB IV____81
KONSTRUKSI PEMIKIRAN TAFSIR ABDULLAH SAEED DAN FARID ESACK____81
Konsepsi Ontologis Wahyu al-Qur'an____81
Memahami Al-Qur'an Sebagai Teks ____95
Metodologi Penafsiran____107

Wahyu Progresif, Hermeneutika Resepsi, dan Teologi Pembebasan al-Qur'an____107
Nilai Hirarkis, Makna Kontekstual, dan Sistematika Penafsiran Kontekstual____115
Beberapa Catatan Atas Metodologi Penafsiran Farid Esack dan Abdullah Saeed____129
Konstruksi Pemikiran Tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack____132

BAB V____135
KONSTRUKSI TAFSIR MINORITAS DAN PENAFSIRAN TENTANG DISKURSUS NON-MUSLIM DALAM AL-QUR'AN____135
Konstruksi dan Karekter Tafsir Minoritas: Tafsir Kontekstual dan Tafsir Liberasi____135
Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed____136
Tafsir Liberasi Farid Esack____141
Karekter Tafsir Minoritas Ditinjau dari Pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack____146
Penafsiran Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an____153
Doktrin Tentang Non-Muslim dalam al-Qur'an____153
Kebebasan Beragama dalam al-Qur'an____171

BAB VI____189
PENUTUP____189
A. Kesimpulan____189
B. Saran____192

DAFTAR PUSTAKA____193
Referensi Jurnal dan Artikel Ilmiah____205
GLOSARIUM____211
INDEKS____217
TENTANG PENULIS____221

BAB I
PENDAHULUAN

Salah satu permasalahan yang dihadapi oleh komunitas Muslim sejak awal adalah persinggungannya dengan pemeluk agama lain. Sebagai sebuah ajaran, Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. di tengah-tengah masyarakat Arab hadir dalam iklim pluralitas,[1] termasuk eksistensi keagamaanya.[2] Perjalanan hidup Nabi Muhammad saw beserta para sahabatya[3] lebih banyak dihabiskan di Mekah sebagai kelompok minoritas.[4] Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya menerima persekusi dari penduduk Mekah karena menurut anggapan mayoritas pada masa itu, ajaran yang dibawa Nabi Muhammad saw mengancam eksistensi agama leluhur.[5]

---

[1] Keniscayaan pluralitas masyarakat Arab digambarkan dengan baik oleh Ibn Khaldūn (w. 1406) dengan menampilkan kompleksitas tatanan sosial di jazirah Arab meliputi keragaman suku, kabilah, karakter yang disesuaikan dengan tempat tinggal (maden dan nomaden) dan lain lain, lewat magnum opusnya *Muqaddimah* selengkapnya lihat: 'Abdurrahmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 163-174

[2] M.J Kister, *Studies in Jahiliya and Early Islam* (London: Variorum Reprints, 1980), 427; Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), 24-26.

[3] Studi mendalam seputar sahabat Nabi telah dilakukan Fuad Jabali. Lebih jelasnya lihat: Fuad Jabali, *The Companions of of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill, 2003), 42-45.

[4] Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah li Ibn Hishām* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2009), 110-221; 'Izzuddin Abū al-H{asan Alī Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Amman: Bait al-Afkār al-Dauliyya, t.t), 201-221.

[5] Di tahun-tahun terakhir sebelum hijrah, selama tiga tahun, komunitas Muslim diembargo secara sosial dan ekonomi oleh masyarakat Mekah dengan kesepakatan yang dibuat di antara pembesar Quraish dan hasil kesepakatan itu ditempelkan di dinding Kakbah. Embargo ini dianggap sebagai puncak persekusi, sampai-sampai Nabi Muhammad dan para sahabatnya hanya memakan dedaunan akibat kekurangan bahan pangan. Shafiyurrah}mān al-Mubārakfūrī, *al-Rah}īq al-Makhtūm* (Kairo: Dār el-Wafā, 2010), 112-13; Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on Earliest Sources* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), 88-91.

Meskipun terus menerus menerima tekanan dari masyarakat Mekah,[6] tetapi ajaran Nabi Muhammad saw pada akhirnya dapat diterima secara lebih luas oleh orang-orang di luar Mekah, khususnya oleh penduduk Yathrib. Nabi Muhammad kemudian hijrah ke Yathrib, kemudian Islam berkembang lebih pesat di sana.[7] Namun akibat ancaman yang terus menerus digencarkan para pembesar Quraish dengan koalisi-koalisinya selama kepindahan Nabi Muhammad saw, maka konflik pun tidak terelakkan.[8]

Perjalanan dakwah Nabi Muhammad saw tersebut dari mulai mendapat tekanan ketika di Mekah hingga dapat memberikan perlawanan selama di Madinah dapat ditelusuri dalam al-Qur'an melalui metode *tartīb nuzūlī*, sebagaimana pernah dipopulerkan oleh sarjana belakangan seperti Theodor Noldeke (1836-1930),[9] Muhammad 'Izzat Darwazah (1887-1984),[10] dan Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010).[11] Para sarjana tersebut menyatakan bahwa al-Qur'an dapat mencerminkan karakteristik dakwah Muhammad saw melalui pelacakan atas urutan turunnya al-Qur'an (*tartīb nuzūlī*) dan dikorelasikan dengan biografi Muhammad saw.[12] Angelika Neurwith, seorang sarjana Jerman yang menekuni al-Qur'an, menjelaskan bahwa al-Qur'an pra-kanonik atau pra-kodifikasi

---

[6] Al-Qur'an bahkan menggambarkan komunitas Muslim di Mekah sebagai orang-orang yang terusir dari kampung halamannya. Q.S Āli 'Imrān [3]: 195; al-H{ajj [22]: 40; al-H{ashr [59]: 8.

[7] W. Montgomery Watt, "Hidjra", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 3 1971; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 1-14.

[8] Ibn Ishāq, *Kitāb al-Siyar wa al-Maghāzī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978),; Lihat juga: Abū Abdillah al-Wāqidī, *al-Maghāzī* (Dār al-Ā'lami, 1989),.

[9] Theodor Nöldeke, *The History of the Quran* terj. Wolfgang Behn (Leiden: Brill, 2013).

[10] Muhammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsīr wa al-Hadith Tartīb al-Suwar H{asb al-Nuzūl* (Kairo: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000), .

[11] Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qurān al-Hakīm al-Tafsīr al-Wādih} H{asb al-Nuzūl* (Casablanca: Dar al-Nashr al-Maghribiyah, Juz. 1, 2008), 6-16.

[12] Gabriel Said Reynold, "Introduction: Quranic Studies and Its Controversies," Garbriel Said Reynold (ed), *The Quran in Its Historical Context* (London: Routledge, 2008), 1-25.

adalah teks yang menyertai dan memotret proses sejarah munculnya komunitas Muslim paling awal.[13]

Karakteristik ini dapat dilihat pula dalam hubungannya dengan diskursus non-Muslim di dalam al-Qur'an. Mun'im Sirry berpendapat bahwa ada distingsi antara redaksi wahyu al-Qur'an tentang Ahli Kitab (Yahudi dan Kristen) yang turun selama periode Mekah (*makiyah*) dan yang turun selama periode Madinah (*madaniyah*).[14] Menurutnya, narasi wahyu al-Qur'an tentang Ahli Kitab selama di Mekah lebih bernada positif dengan ayat-ayat yang bercerita tentang kesinambungan dan kesamaan ajaran, sedangkan ketika berada di Madinah ayat-ayat yang ditampilkan adalah bernada negatif yakni seputar kritik teologis dan penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh Ahli Kitab.[15]

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana para mufasir menyikapi perbedaan redaksi terkait dengan sikap al-Qur'an terhadap non-Muslium tersebut? Apakah ketika bicara tentang non-Muslim cenderung bernada positif? Ataukah cenderung bernada negatif?

Kebanyakan para mufasir klasik yang karya-karyanya banyak dikutip sampai sekarang seperti al-Wahidi (w.1076), al-Baghawi (w.1116), al-Qurtubi (w.1273), al-Baidawi (w.1286) dan Ibnu Kathir (w.1372) belum menyentuh diskursus tentang diferensiasi redaksi non-Muslim. Alih-alih menampilkan dua realitas al-Qur'an tentang non-Muslim, para mufasir tersebut malah menekankan aspek penghapusan ayat (*naskh*) yang

---

[13] Angelika Neurwith, "Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Quranic Creation Accounts", *Journal of Quranic Studies* Vol. 2, No. 2 (2000): 1-18.

[14] Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān* (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2011), 306. Idri merangkum bahwa terdapat empat pendekatan dalam memahami *makki* dan *madani* ayat atau surat, yaitu: pendekatan geografis (*mulāhaẓah makān al-nuzūl*) disebut juga pendekatan teritorial (*tah}dīd makanī*), pendekatan subjektif (*mulāhaẓah mukhāthabīn fī al-nuzūl*) atau orientasi sasaran (*ta'yīn syakhshī*), pendekatan historis (*mulāhaẓah zaman al-nuzūl*) atau pendekatan temporal (*tartīb zamānī*), dan pendekatan *content analysis* atau analisis isi (*mulāhaẓah mā tad}ammanat al-suwar wa al-āyāt*). Idri, "Eksistensi, Klasifikasi dan Orientasi Ayat-Ayat Nida Makki dan Madani" dalam *Nuansa* Vol. 9 No. 1 Juni 2012, 48-76; Abad Badruzzaman, "Model Baru Pembacaan Makiyyah Madaniyyah", *Jurnal Episteme* Vol. 10, No. 1 (2015): 54-78.

[15] Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi [sic] Atas Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain* (Jakarta: Gramedia, 2013), 75.

berkonotasi damai terhadap non-Muslim dengan ayat-ayat perang/pedang (*ayat al-qital/al-saif*). Ketika menafsirkan surat al-Mu'minun [23]: 96 misalnya, al-Baghawi menegaskan bahwa ayat yang menyuruh menolak keburukan dengan perbuatan baik ini telah dihapus dengan turunnya ayat pedang.[16]

Agar terhindar dari sikap anakronisme, kenyataan itu perlu dipahami sebagai bagian dari sejarah peradaban umat manusia yang pada abad pertengahan waktu itu sistem politiknya masih menganut peperangan untuk mempertahankan atau memperluas kekuasaan.[17] Dalam pengertian bahwa ruang lingkup sejarah yang melatar belakangi kehidupan para mufasir tersebut secara langsung maupun tidak langsung berpengaruh pada produk penafsiran mereka.[18]

Wacana tentang ayat damai di*naskh* oleh ayat perang dalam Al-Qur'an kemudian direvisi para mufasir belakangan, termasuk di dalamnya adalah Rashid Rida (w.1935) dengan *al-Manār*, al-Maraghi (w.1945) melalui *Tafsir al-Marāghī* dan Muhammad al-Amin (w. 1973) lewat *Adwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qurān*. Rashid Rida, misalnya, menyatakan bahwa penafsiran yang tepat terhadap ayat pedang adalah memosisikannya sebagai ayat kausalitas yang hanya berlaku ketika umat Muslim diserang dan terancam eksistensinya.[19] Senada dengan Rida,

---

[16] Abu Muhammad Al-Baghawi, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, juz. 3, 1999), 343.

[17] Alan G. Jamieson, *Faith and Sword: A Short History of Christian-Muslim Conflict* (London: Reaction Books, 2006), 7.

[18] Terkait hal ini, Hans-Georg Gadamer mengemukakan satu teori hermeneutika yakni teori kesadaran keterpengaruhan sejarah (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein/ historically effected consciousness*). Dalam pandangan teori ini, pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004), 335-355; Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan al-Qur'an Pada Masa Kontemporer," dalam Syafaatun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lemlit UIN Suka, 2011), 36.

[19] Hal ini diutarakan Rida ketika menafsirkan Q.S al-Baqarah [2]: 195. Selengkapnya: Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manār* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, juz. 2, 1999), 173.

Amin menegaskan bahwa untuk menyatakan *naskh* ada syarat yang harus dipenuhi yakni harus bertentangan (*ta'ārud*) dan tidak ada kemungkinan untuk dilakukan bersamaan ('*adam imkān al-jam'ī*), sedangkan sejarah membuktikan bahwa Rasulullah senantiasa bersikap baik kepada non-Muslim selama masa hidupnya ketika bergumul dengan mereka, di luar konflik yang dipicu oleh non-Muslim itu sendiri.[20]

Sampai disini terlihat bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang diskursus non-Muslim tidaklah mudah. Di satu sisi sebagian mufasir memberikan kesan negatif terhadap non-Muslim dengan menonjolkan ayat perang, di sisi lain sebagian mufasir lainnya memilih untuk menghadirkan proporsi pada masing-masing ayat, baik ayat damai maupun perang. Tantangannya kemudian adalah ketika al-Qur'an harus dibaca dan dipahami dalam konteks modern dengan realitas masyarakat yang heterogen dari berbagai aspek, termasuk agama.

Dalam upaya menjawab tantangan tersebut, Toshihiko Izutsu (1914-1993) mengkaji kata kafir[21] di dalam Al-Qur'an dengan metode tematik dan dibaca dari sudut pandang semantik. Menurut Izutsu, kata kafir dimaknai dalam naungan dua makna global yang bersifat transformatif. Pada periode Mekah, kafir dipahami sebagai sikap penolakan terhadap keimanan, sedangkan di periode Madinah kafir ditujukan kepada musuh agama dan politik. Kajian ini membawa Izutsu pada kesimpulan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya memosisikan non-Muslim sesuai dengan kondisi dan sikapnya terhadap Muslim. [22]

Penelitian Izutsu kemudian dilanjutkan oleh Waldman (1943-1996) dengan menambahkan metode kronologi ayat yang ditawarkan Regis Blachere. Hasil kajian Waldman menambahakan variasi makna kafir tidak hanya sebatas dua

---

[20] Tafsir Q.S al-Mumtahanah [60]: 8. Selengkapnya lihat: Muhammad Amin, *Ad{wā' al-Bayān fī Id{āh al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, juz 8, 1995), 93.

[21] Kata ini sudah menjadi serapan kata dalam bahasa Indonesia. Dalam KBBI kata ini diartikan dengan "tidak percaya Allah dan Rasul-Nya." Balai Pustaka, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Depdiknas, 2008), 657.

[22]Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Quran* (Montreal: McGill University Press, 1966), 119 – 133.

makna tetapi menjadi empat makna.[23] Jika Izutsu hanya membagi pemaknaan kafir dalam dua periode, Mekah dan Madinah, maka Waldman membaginya lagi menjadi empat periode: tiga periode untuk Mekah, dan satu periode untuk Madinah. Di Mekah, menurut Waldman, kata *k-f-r* bermakna mengingkari (*k-dh-b*), menyekutukan (*sh-r-k*), dan menutup diri dari kebenaran (*k-f-r*). Sedangkan di Madinah, kata kafir maknanya berubah menjadi musuh peperangan. Hasil penelitian Waldman ini pada akhirnya menguatkan kesimpulan Izutsu.[24]

Selain Izutsu dan Waldman, ada pula David Marshall yang mengkaji persinggungan dakwah nabi dengan kelompok penentang (*unbeliever*) melalui narasi ayat-ayat ancaman (*punishment-narrative*).[25] Marshall menjelaskan narasi al-Qur'an dengan *triangular drama*, istilah yang disebutkannya untuk menyebut Tuhan, Muhammad, dan para penolaknya (*unbeliever*).[26] Menurut Marshall, ada perbedaan narasi ancaman antara ayat-ayat Mekah dan ayat-ayat Madinah. Pada periode Mekah narasi ancaman dalam al-Qur'an hanya berada pada ranah wacana dengan narasi cerita para Nabi terdahulu, sedangkan ayat-ayat ancaman yang turun di periode Madinah bersifat langsung.[27]

Terlepas dari kontribusi yang diberikan Izutsu, Waldman dan Marshall terhadap alternatif pemaknaan kata kafir dan dinamika semantis terkait diskursus non-Muslim di dalam al-Qur'an, permasalahannya kemudian adalah posisi mereka sebagai *outsider* seringkali dinafikan oleh sebagian sarjana Muslim dengan beragam alasan, di antaranya adalah karena mereka tidak mengimani dan disinyalir ada pengaruh kepentingan kolonial. Meski tidak dipungkiri bahwa dikotomi

---

[23] Marilyn Robinson Waldman, "The Development of the Concept of Kufr in the Quran," *Journal of American Oriental Society*, Vol. 88, No. 3, (1968): 442-455.

[24] Marilyn Robinson Waldman, "The Development of the Concept of Kufr in the Quran," *Journal of American Oriental Society* ... 455.

[25] David Marshall, *God, Muhammad, and Unbeliever* (New York: Curzon Press, 1999) 27.

[26] Jane Dammen McAuliffe, "God Muhammad and Unbeliever: A Quranic Study by David Marshall," *Die Welt des Islams* Vol. 43, No. 2 (2003): 292-294.

[27] David Marshall, *God, Muhammad, and Unbeliever* ... 183

insider-outsider sudah semakin ditinggalkan, tetapi di dunia Muslim sedikit banyak masih berpengaruh.[28]

Lalu bagaimana dengan perkembangan kajian non-Muslim menurut pandangan sarjana Muslim sendiri? Dari perspektif sarjana Muslim, peneliti berhasil menginventarisir ragam sumber referensi dengan kata kunci *Ghair al-Muslimin* menyimpulkan secara sederhana bahwa kajian tentang relasi Muslim dan non-Muslim dilihat dari cara pandang yang digunakan oleh para penulisnya dapat dibagi menjadi empat kategori: historis, legal-formal, dakwah, dan pluralisme.

Kategori pertama misalnya karya Ṣābir Ṭa'īmah yang mengulas secara panjang lebar tentang perjalanan dakwah nabi Muhammad saw hingga relasi masyarakat di Andalusia abad ke-12.[29] Kategori kedua diisi oleh Yusuf al-Qardawi dan 'Abd al-Karim Ahmad. Perbedaan diantara dua tokoh ini terletak pada ulasannya. Jika al-Qardawi berhenti pada hukum-hukum *ahl al-dzimmah* di wilayah Islam sebagaimana penjelasan kitab-kitab fikih,[30] Ahmad menyasar hingga interaksi sosial-ekonomi.[31]

Kategori selanjutnya yakni cara pandang dakwah adalah sebagaimana ajakan Raghib al-Sirjani yang menghimbau pada pembaca agar menegakkan syariat Islam sebagai amanah dari Rasulullah saw.[32] Adapun perspektif pluralisme antar agama ditulis oleh Nasir Muhammadi. Menurut Nasir, agama Islam

---

[28] Di Indonesia sendiri skeptisisme terhadap sarjana non-pengiman masih eksis. Hal ini dapat dibuktikan dengan artikel jurnal yang ditulis Noer Huda Noor. Ia menyatakan bahwa meskipun sikap mereka dan tulisan mereka tentang Islam bersifat positif, namun jika mereka belum memeluk Islam secara sadar dan ikhlas, maka mereka tetap sebagai orientalis dan sikap dasar orientalis terhadap Islam adalah kecemburuan keagamaan dan kecemburuan ekonomi yang ujung-ujungnya adalah penguasaan ideologi dan penguasaan ekonomi. Noer Huda Noor, "Orientalis dan Tokoh Islam yang Terkontaminasi dengan Pemikiran Orientalis dalam Penafsiran al-Qur'an," *al-Daulah* Vol. 1, No. 2 (Juni 2013): 74-88.

[29] Sabir Ta'imah, *al-Islām wa al-Ākhar: Dirāsat 'an Wad}'iyat Ghayr al-Muslimīn fī Mujtama'āt al-Muslimīn* (Riyād}: Maktabat al-Rushd, 2007).

[30] Yusuf al-Qardawi, *Ghayr al-Muslimḥīn fi al-Mujtama' al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992) 96.

[31] 'Abdul Karim Ahmad, *Mu'āmalāt Ghair al-Muslimīn fi al-Dawlah al-Islām* (Kairo: al-Hay'ah al-Mis}riyyah, 1996) 187.

[32] Raghib al-Sirjani, *Fann al-Ta'āmul al-Nabawiy ma'a Ghayr al-Muslimīn* (Kairo: Dar al-Kutb al-Mis}riyyah, 2010) 220.

adalah kelanjutan dari ajaran agama samawi yang menjadi penyempurna agama-agama sebelumnya. Oleh karenanya, hubungan diantara mereka sepatutnya dilandaskan pada prinsip persamaan, kesetaraan, toleransi, dan kasih sayang.[33]

Di Indonesia upaya sarjana Muslim untuk menghadirkan penafsiran al-Qur'an tentang hubungannya dengan non-Muslim dalam wacana yang pluralis dan toleran telah diwakili antara lain oleh Abdul Moqsith Ghozali,[34] Zuhairi Misrawi,[35] Sa'dullah Affandi,[36] dan Waryono Abdul Ghofur.[37] Meskipun objek kajian, metode penelitian, perspektif pendekatan dan teori yang digunakan berbeda-beda, akan tetapi kesimpulan besar yang dihadirkan mereka sama-sama menggambarkan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang tidak antipati terhadap non-Muslim. Mereka meyakini bahwa al-Qur'an adalah pedoman untuk menghargai dan mengapresiasi agama lain, terlebih dalam konteks Indonesia yang dihuni oleh penduduk yang masing-masing punya hak kebebasan beragama.

Sepanjang referensi yang telah diulas tentang diskursus non-Muslim di atas, lebih khusus dalam al-Qur'an, perspektif Muslim minoritas seringkali terlupakan. Perspektif minoritas disini adalah terkait dengan bagaimana sarjana Muslim yang hidup sebagai minoritas menyikapi ayat-ayat kritik atau bernada negatif terhadap non-Muslim di dalam al-Qur'an. Mereka dihadapkan pada kenyataan yang tentu berbeda dengan para sarjana Muslim yang tinggal di Negara mayoritas Muslim. Dalam iklim global dengan mulai berkembangnya komunitas Muslim di Negara-Negara Barat, sarjana Muslim yang tinggal disana harus bergelut dengan tekanan

---

[33] Nasir Muhammadi, *al-Ta'āmul ma'a Ghayr al-Muslimīn fī al-'Ahd al-Nabawi* (Kairo: Dar al-Mayman, 2009) 363.

[34] Abdul Moqsith Ghozali, *Argumen Pluralisme Agama:Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Jakarta: Katakita, 2009).

[35] Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil Alamin* (Jakarta: Grasindo, 2010).

[36] Sa'dullah Affandi, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan, 2015).

[37] Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan* (Bandung: Mizan, 2016).

Islamphobia yang juga semakin marak pasca peristiwa 9/11.[38] Ditinjau dari permasalahan ini, maka studi terkait penafsiran al-Qur'an tentang non-Muslim perspektif minoritas di era kontemporer semakin menemukan relevansinya.

Dalam rangka menghadirkan diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an perspektif minoritas ini, peneliti memilih pemikiran Abdullah Saeed (l. 1960) dan Farid Esack (l. 1959) sebagai fokus kajian. Hal ini berdasarkan beberapa alasan. Pertama, ketokohan Saeed dan Esack di dunia akademik internasional dalam bidang studi al-Qur'an tidak diragukan.[39] Kedua, baik Abdullah Saeed maupun Farid Esack punya kontribusi di kancah internasional soal relasi dan dialog antar umat beragama.[40] Ketiga, yang paling penting, Abdullah Saeed dan Farid Esack menuliskan buah pikiran mereka tentang diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an lewat karya akademik yang dibaca oleh dunia internasional.[41]

Lalu muncul pertanyaan mengapa mengomparasikan Abdullah Saeed dengan Farid Esack? Selain alasan pragmatis yaitu akses terhadap karya dan korespondensi kepada mereka berdua terbuka, peneliti ingin menghadirkan dua sisi realitas yang berbeda yang bisa diwakilkan Abdullah Saeed dan Farid Esack. Pertama, Abdullah Saeed kelahiran Maldives yang notabene adalah lingkungan berpenduduk Muslim yang masa

---

[38] Ali S. Asani, "Pluralism, Intolerance and Quran," *The American Scholar* Vol. 71, No. 1 (2002), 52-60; Christopher Allen, "Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Context," *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 21, No. 3 (2004), 1-25.

[39] Farid Esack dan Abdullah Saeed saat ini menjabat sebagai dewan direktur asosiasi internasional khusus studi Quran dengan nama IQSA (International Quranic Studies Association). http://www.iqsaweb.org/ diakses pada tanggal 8 Juli 2017

[40] Farid Esack di tahun 2017 menjadi pembicara utama konferensi internasional relasi umat beragama dengan tajuk "Interfaith Conference 2017: Crossing Borders, Building Bridges" di Belanda, lihat: https://www.iofc.nl/interfaith-conference-2017 diakses pada tanggal 8 Juli 2017. Sedang Abdullah Saeed, sebagai direktur di National Centre Excellence for Islamic Studies di Melbourne University, ia sering terlibat aktif dalam dialog antar umat beragama di Australia, lihat: http://arts.unimelb.edu.au/nceis/about/staff diakses tanggal 8 Juli 2017.

[41] Karya Abdullah Saeed yang di dalamnya mengulas diskursus non Muslim adalah: *The Quran: An Introduction* dan *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Adapun Farid Esack menulis buku *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againts Oppression*.

pertumbuhannya di lingkungan religius dan kemudian pindah domisili ke Australia,[42] sedangkan Farid Esack terlahir sebagai warga Muslim kulit hitam yang tertindas oleh kebijakan politik Apharteid di Afrika Selatan.[43] Kedua, Abdullah Saeed berangkat dari disiplin ilmu Hukum dalam mendekati al-Qur'an, sedang Farid Esack berpijak dari ilmu antropologi Agama. Ketiga, Farid Esack berlatar belakang seorang aktivis,[44] sedangkan Abdullah Saeed murni sebagai akademisi.[45]

Perlu ditegaskan sebelumnya bahwa dalam penelitian ini peneliti sependapat dengan Abdul Mustaqim (l. 1972)[46] dan Islah Gusmian (l. 1973)[47] yang memperluas definisi penafsiran al-Qur'an tidak terbatas pada aktifitas menjelaskan makna al-Qur'an ayat per-ayat seluruh atau sebagian isinya lewat 4 metode: *tahlili*, *ijmali*, *muqaran* dan *maudu'iy* dalam bingkai nomenklatur tafsir al-Qur'an. Akan tetapi, kegiatan yang berhubungan dengan proses memahami al-Qur'an dapat dikatakan sebagai bagian dari penafsiran al-Qur'an. Maka dalam hal ini, peneliti memosisikan Abdullah Saeed dan Farid Esack sebagai mufasir.

Berdasarkan penjelasan di atas, pertanyaan yang ingin dijawab buiku ini adalah: Bagaimana konstruk pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack sebagai minoritas Muslim dalam memahami ayat-ayat yang menyangkut non-Muslim?

Satu pertanyaan tersebut dapat diturunkan menjadi tiga pertanyaan: "Bagaimana konstruk pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack dalam menafsirkan al-Qur'an?" "Bagaimana perspektif minoritas secara sadar maupun tidak

---

[42] www.abdullahsaeed.org/aboutme diakses pada tanggal 9 Juli 2017

[43] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997) 2.

[44] Farid Esack, "Three Islamic Strands in South African Struggle for Justice,"*Third World Quarterly* Vol. 10, No. 2 (April, 1988) :473-498; Farid Esack, "Islam in Soutern Africa: A Rejoinder Nkumah," *Review of African Political Economy* No. 53, The African Jigsaw (1992): 75-78.

[45] Fathurrosyid, "Islam Progresif Versi Abdullah Saeed: Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer," *al-Ihkam* Vol. 1, No. 2 (Desember, 2015): 285-308.

[46] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS. 2010), 3.

[47] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LkiS, 2013), 12.

melatarbelakangi Abdullah Saeed dan Farid Esack dalam penafsiran al-Qur'an?" dan "bagaimana Abdullah Saeed dan Farid Esack menafsirkan ayat-ayat tentang non-Muslim dalam al-Qur'an?"

Penulis membatasi kajian ini kepada studi pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack dengan memosisikan mereka sebagai sarjana minoritas yang topiknya secara spesifik membahas diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an. Perlu dipertegas disini bahwa ada perbedaan antara Abdullah Saeed dan Farid Esack mengingat latar belakang mereka yang berbeda, baik dari sisi wilayah, pendidikan, maupun fokus isu yang digeluti. Sebagai contoh Saeed memakai pendekatan etika-hukum dan menggunakan metode tafsir kontekstual, sedang Esack lebih memakai pendekatan poskolonial dengan perspektif pluralisme-liberatif.

Tema sentral terkait dengan diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an menurut Abdullah Saeed dan Farid Esack akan dikerucutkan menjadi dua pembahasan. Pertama, doktrin tentang non-Muslim dalam al-Qur'an. Dari pembahasan ini, Abdullah Saeed mengulas seputar doktrin penyaliban Isa dalam al-Qur'an sedangkan Farid Esack mengulas tentang redefinisi kata kafir. Kedua, kebebasan beragama dan persaudaraan antaragama dalam ayat-ayat al-Qur'an; Abdullah Saeed menyoroti seputar hukum murtad sebagai basis kebebasan beragama sedangkan Esack melihat sejauh mana ayat al-Qur'an digunakan untuk segregasi antar kelompok dengan menawarkan alternatif penafsiran lain untuk menguatkan basis solidaritas antar agama.

Untuk membuktikan keaslian sebuah karya ilmiah, seorang peneliti harus mengetahui posisi penelitiannya diantara penelitian terdahulu yang masuk dalam kategori pembahasan yang sama. Dalam kasus penelitian ini topik yang menjadi sorotan adalah al-Qur'an yang menggambarkan diskursus non-Muslim dari penafsirannya.

Mun'im Sirry (2013) dengan tesis bahwa dalam al-Qur'an terdapat polemik yang ketika ditafsirkan oleh mufasir modern dapat sesuai dengan kondisi sosial masyarakatnya. Sirry menyoroti enam tokoh mufasir reformis dari enam wilayah yang berbeda yakni: Muhammad Rashid Rida (w. 1935)

dari Mesir, Jamal al-Din al-Qasimi (w. 1914) dari Suriah, Abu al-Kalam Azad (w. 1958) dari India, Husain al-Tabataba'i (w. 1981) dari Iran, Muhammad Jawad Mughniyah (w. 1979) dari Lebanon, dan Hamka (w. 1981) dari Indonesia. Mun'im Sirry juga hendak membuktikan dengan penelitiannya bahwa para mufasir di abad modern memiliki penafsiran tersendiri yang berbeda dengan para mufasir klasik. Ia ingin menolak pendapat yang mengatakan bahwa mufasir belakangan tidak mempunyai penafsiran orisinal, hanya mengutip dari produk tafsir terdahulu. Sirry menegaskan bahwa para mufasir reformis menegaskan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang inklusif dan pluralis.[48]

Jauh sebelum Sirry, Mahmoud Ayoub (1983) telah mempunyai kegelisahan atas konsepsi relasi antaragama yang cenderung bias dalam Islam dengan meneliti kata *dhimmah* dalam Al-Qur'an. Bagi Ayoub, definisi *ahl al-dhimmah* dalam konstruksi kitab fikih sebagai non-Muslim (Yahudi dan Kristen) yang hidup dan tunduk di bawah pemerintahan Islam dan diwajibkan membayar *jizyah* sehingga menjurus pada istilah peyoratif adalah kurang tepat. Hal ini berdasarkan analisa semantik-historis Ayoub terhadap kata *dhimmah* yang telah dikenal di masa pra-Islam dan digunakan untuk perjanjian *privilege* bagi orang kaya. Lalu Ayoub melihat bahwa kata ini hanya terdapat dalam Q.S Al-Taubah ayat 8 dan 10 dan mengarah pada perjanjian sakral bagi Rasulullah beserta seluruh komunitas beriman (*communities of faith*) atas dasar moral dalam konteks pakta Mekah.[49]

Mohammed Arkoun (1988) menyoroti wacana tentang konsep pewahyuan yang berkembang dalam Islam dan Kristen untuk mengurai problem teologis antara dua agama ini yang seringkali muncul. Arkoun memakai pendekatan masyarakat Kitab Suci (*societies of book*) untuk menjelaskan bahwa baik

---

[48] Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi[sic] Atas Kritik al-Qur'an Terhadap Agama Lain* (Jakarta: Gramedia, 2013). Buku ini merupakan terjemahan dari disertasi Mun'im berjudul Reformist Muslim Approaches to the Polemics of the Quran against other Religion. Jika dilihat dari judul disertasi, maka terjemahan yang lebih tepat adalah Tafsir Reformis, bukan Tafsir Reformasi.

[49] Mahmoud Ayoub, "Dhimmah in the Quran and hadith," *Arab Studies Quarterly*, Vol. 5, No. 2 (1983): 172-191.

Quran maupun Bible, sama sama mempengaruhi pembacanya untuk melakukan sesuatu yang diyakini sebagai bentuk perintah dari Tuhan. Dalam rentang sejarah, dua Kitab Suci ini memliki karakter konsep pewahyuannya masing-masing. Oleh karenanya, Arkoun menegaskan bahwa untuk memahami Kitab Suci tersebut haruslah merujuk pada konsep pewahyuan yang diyakini para pembacanya.[50]

Pembahasan mengenai pluralisme dalam Al-Qur'an pernah juga dibahas Mohammad Miraly (2006) lewat tesis master di Universitas McGill, Kanada. Miraly memperlihatkan ayat-ayat pluralisme khususnya Q.S al-Baqarah [2]: 62, al-Maidah [5]: 48 dan al-Hujurat [49]: 13 sekaligus praktek pluralisme yang dilakukan Rasulullah melalui piagam Madinah. Ia menegaskan bahwa meskipun konsep pluralisme adalah produk modern tetapi embrionya telah diperkenalkan Al-Qur'an dan dipraktekkan Nabi Muhammad saw. Meskipun terdapat juga ayat-ayat tentang perang dalam Al-Qur'an, akan tetapi konteksnya amatlah politis dan dalam situasi yang amat terbatas.[51]

Seperti halnya Miraly, Asma Afsaruddin (2009) mengetengahkan Q.S al-Baqarah [2]: 149 dan al-Maidah [5]: 66 untuk menjelaskan posisi Muslim yang moderat, toleran dan menerima pluralisme melalui lema *ummatan wasatan*. Menurut Afsaruddin, kedua ayat ini mengharuskan umat Islam menjadi komunitas agama yang menerima modernitas dan dapat hidup berdampingan di tengah-tengah umat beragama lain. Oleh karena itu, Afsaruddin tidak sepakat dengan penafsiran-penafsiran yang cenderung eksklusif dan menyikapi tafsir klasik yang menilai bahwa kedua ayat tersebut diganti (naskh) karena konteks pada saat itu sebelum berakhirnya masa penjajahan.[52]

---

[50] Mohammed Arkoun, "The Notion of Revelation: From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book," *Die Weit des Islams*, Vol. 28, No. 1 (1988): 62-89.

[51] Mohammad N. Miraly, "The Ethic of Pluralism in the Quran and the Prophet's Medina," *Thesis*, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal. 2006.

[52] Asma Afsaruddin, "The Hermeneutics of Inter-Faith Relations: Retrieving Moderation and Pluralism as Universal Principles in Quranic Exegeses," *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 37, No. 2 (2009): 331-354.

Adapula buku yang menyoroti persaudaraan agama-agama dengan lokus sumber tafsir *al-Mizan* karya Tabataba'i ditulis oleh Waryono Abdul Ghafur (2016). Waryono memilah kata-kata seperti Musyrik, Kafir, dan Ahl al-Kitab untuk membatasi objek kajiannya. Ia memaparkan pendapat Tabataba'i tentang komunitas agama lain dalam tafsirnya, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Namun demikian, Waryono seperti terjebak dalam deskripsi *al-Mizan* tanpa melakukan kritik terhadapnya. Sehingga, uraiannya terkesan masih deskriptif dengan tambahan analisa dari pemikiran tokoh lain seperti Sayyed Hosen Nasr.[53]

Dengan objek penelitian yang sama, disertasi karya Ahmad Izzan (2014) juga menyoroti relasi antar Muslim dan non-Muslim dalam tafsir Al-Mizan. Bedanya, Izzan membaca al-Mizan dari sudut pandang inklusifitas tafsir. Menurut Izzan, Tabataba'i telah melakukan inklusifisme agama dengan mengakui keselamatan dari pemeluk agama lain selagi mereka beriman kepada Allah, hari akhir, dan melaksanakan amal saleh, sebagaimana tercantum dalam Q.S al-Baqarah [2]: 62. Selain itu, menurut pembacaan Izzan, Tabataba'i juga mendorong kebebasan beragama sesuai dengan Q.S al-Baqarah [2]: 265 yakni tidak ada paksaan dalam mengikuti agama tertentu. Karena beragama merupakan bagian dari aktifitas ilmiah yang harus didasarkan pada keyakinan dan keimanan seseorang.[54]

Masih dalam lingkup interaksi antar agama dalam tafsir al-Qur'an, Abdul Moqsith Ghazali mencoba untuk menafsirkan ayat-ayat seputar kebebasan beragama, keselamatan umat non-Muslim, pandangan al-Qur'an atas non-Muslim (Ahli Kitab, Kafir dan Musyrik), menikah dengan non-Muslim dan ayat-ayat seputar jihad dengan menggunakan tiga pendekatan: tafsir *mawdu'i*, hermeneutika dan usul fiqh. Dalam pendahuluan kajiannya, Moqsith mengklaim bahwa ia

---

[53] Waryono Abdul Ghofur, *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan* (Bandung: Mizan, 2016).

[54] Ahmad Izzan," Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir Al-Mizan," *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. 2014.

menjadikan tafsir-tafsir klasik hingga modern semisal karya al-Tabari, Fakhr al-Din al-Razi, Ibnu Kathir hingga Nawawi al-Bantani dan Rashid Rida. Alih-alih memakai kitab tafsir tersebut dan mengkritisinya untuk menampilkan penafsiran al-Qur'an yang pluralis, Moqsith menggunakan pendapat para tokoh lain seperti Hassan Hanafi, Muhammad Asad dan Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat al-Qur'an yg menggambarkan kesan negatif terhadap non-Muslim.[55]

Sumber data penelitian ini adalah data-data tertulis berupa buku, jurnal, enslikopedia, artikel dan sejumlah rujukan representatif lainnya. Secara umum, sumber data penelitian dapat dibagi menjadi dua kategori: sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer adalah karya-karya yang ditulis langsung oleh Abdullah Saeed dan Farid Esack yang di dalamnya terdapat pembahasan tentang ayat-ayat menyangkut non-Muslim dan Muslim minoritas. Untuk Abdullah Saeed terdapat tiga buku dengan judul *the Quran: An Introduction*, *Reading the Quran in Twenty-First Century: Contextualist Approach* dan *Islam in Australia* serta satu artikel yang berjudul "the Charge of Distortion of Jewish Christian Scripture." Adapun Farid Esack ada satu buku yakni *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* dan satu artikel yakni "the Portrayal of Jews and the Possibilities for their Salvation in the Quran." Kemudian sumber data sekunder diambil dari berbagai dokumen lain yang terkait dengan pemikiran tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack serta dalam bingkai diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an dalam bentuk buku, artikel jurnal dan lain lain yang diambil dari tulisan kedua tokoh ini maupun tulisan sarjana lain.

Untuk memudahkan pemahaman para pembaca, penulis memetakan pembahasan dalam buku ini ke dalam beberapa bab sebagai berikut:

Bab pertama merupakan bagian pendahuluan untuk menerangkan signifikasi penelitian yang sedang dilakukan.

---

[55] Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Jakarta: Katakita, 2009) 290-91.

Termasuk di dalamnya latar belakang yang menjelaskan bagaimana umat muslim sejak awal telah bergumul dalam masyarakat yang heterogen dan plural. Dijelaskan pula urgensi dan signifikansi buku ini dalam kajian tafsir khususnya tafsir minoritas dan diskursus seputar non-muslim dalam al-Quran.

Bab kedua menjelaskan konsep kunci terkait dengan dua variabel inti dalam penelitian ini. Pertama, non-Muslim dalam al-Qur'an terlebih khusus ragam definisi dan perkembangan penafsiran tentangnya. Kedua, konstruksi Muslim minoritas dalam perkembangan keilmuan Islam yang puncaknya melahirkan fikih minoritas. Berangkat dari realita adanya simbiosis antara keIslaman dan kemodernan tersebut, sebagaimana tercermin pada fikih minoritas, di bagian ini akan didiskusikan bagaimana sarjana Muslim sebagai minoritas melakukan penafsiran al-Qur'an yang kemudian diistilahkan peneliti dengan tafsir minoritas. Variabel pertama dan kedua ini penting diuraikan sebagai pijakan awal untuk memetakan lebih lanjut pemikiran-pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack yang diposisikan sebagai Muslim minoritas yang menafsirkan al-Qur'an.

Bab ketiga menjelaskan biografi Abdullah Saeed dan Farid Esack mulai dari latar historis-geografis, pendidikan, karir intelektualnya hingga karya-karya yang dihasilkan. Biografi ini penting guna menghadirkan data-data serta analisa keterpengaruhan sejarah masing-masing tokoh dan relevansinya terhadap produk penafsiran al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan konstruksi mereka terhadap non-Muslim. Secara spesifik bab ini akan dihadirkan dalam kerangka berpikir hermeneutis Hans-Georg Gadamer dalam dua pola yaitu keterpengaruhan sejarah (*historical conciousness*) dan pra-pemahaman (*pre-understanding*). Pada intinya, di bagian ini peneliti ingin membuktikan bahwa lingkungan sekitar mufasir sangat berpengaruh terhadap produk penafsirannya.

Bab keempat akan menjelaskan seputar konstruksi penafsiran Al-Qur'an Abdullah Saeed dan Farid Esack. Pada bab ini akan dipaparkan gagasan mereka tentang wahyu, al-Qur'an pasca kodifikasi, dan metodologi penafsiran mereka. Pembahasan-pembahasan dalam bab ini amat penting guna

melihat lebih jauh bagaimana produk penafsiran Saeed dan Esack dihasilkan dari serangkaian proses pembacaan yang mendalam dan hasil dari analisa yang terstruktur serta mendapatkan legitimasi yang kokoh.

Bab kelima akan berbicara lebih jauh soal konstruksi tafsir minoritas yang disarikan dari pemikiran dan pengalaman Abdullah Saeed dan Farid Esack. Selain itu, akan dibahas pula soal diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an perspektif Abdullah Saeed dan Farid Esack. Harus dikatakan disini bahwa irisan penafsiran antara Saeed dan Esack tidak bersinggungan secara penuh. Dalam arti bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang dikaji oleh keduanya berbeda satu sama lain. Namun, peneliti akan berusaha menarik lebih jauh irisan-irisan tersebut ke tema yang lebih umum hingga dapat dikaji secara komparasi poin per poin pemikiran. Hasilnya ada dua pembahasan yang akan dijelaskan: pertama tentang doktrin non-Muslim dan kedua seputar kebebasan beragama.

Bab keenam penutup yang berisikan kesimpulan penelitian yakni jawaban secara ringkas dan padat atas perumusan masalah yang diajukan dan saran dan rekomendasi bagi para peneliti yang hendak melanjutkan penelitian terkait tema dan topik yang sama.

معهد بيت الحكمة الإسلامية

PONDOK PESANTREN

Baitul Hikmah

HAURKUNING – TASIKMALAYA – JAWA BARAT

https://bahik.blogspot.com

BAB II

DISKURSUS NON-MUSLIM DALAM AL-QUR'AN DAN WACANA TAFSIR MINORITAS

Pada bab ini peneliti akan menguraikan lebih jauh dua variabel yang menjadi landasan penelitian secara keseluruhan. Pertama, konstruksi non-Muslim dalam al-Qur'an yang berangkat dari istilah-istilah yang diperkenalkan oleh al-Qur'an dan perkembangan kajian mengenai diskursus non-Muslim dalam studi al-Qur'an dan tafsir. Sebagaimana awal kemunculan komunitas Muslim sebagai minoritas di tengah masyarakat pagan, variabel kedua bab ini akan memperkenalkan wacana tafsir minoritas sebagai pijakan awal karakteristik masyarakat Muslim minoritas di tengah-tengah mayoritas non-Muslim. Hal ini sekaligus menjadi pintu masuk untuk membahas pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack pada bab inti.

Ragam Diksi non-Muslim dan Konteksnya dalam al-Qur'an

Berbicara mengenai al-Qur'an dan hubungannya dengan komunitas agama lain dilihat dari perspektif sejarah, secara garis besar ada dua kubu kesarjanaan yang saling bertolak belakang.[1] Pertama adalah kalangan revisionis yang berpendapat bahwa Muhammad dengan wahyu al-Qur'an pada awalnya tidak memproklamirkan komunitas eksklusif yang sekarang dikenal dengan nama umat Muslim dengan Islam sebagai agamanya. Kubu ini tidak memercayai sumber-sumber sejarah Muslim karena ditulis amat belakangan hingga 2 abad setelah Muhammad saw wafat. Dan pada akhirnya kelompok pertama ini menyatakan bahwa Islam yang kita

[1] Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan, 2015), 315; Mun'im Sirry, *Kemunculan Islam Dalam Kesarjanaan Revisionis* (Yogyakarta: Suka Press, 2017), 308.

kenal sekarang ini di masa awalnya berbaur dengan komunitas agama lain. Argumentasi lain yang diajukan adalah bahwa Islam tidak berbeda dengan agama-agama lain yang terbentuk juga dalam proses yang panjang.[2]

Kedua adalah kalangan tradisionalis yang percaya dan mengapresiasi sumber-sumber yang ditulis oleh sarjana Muslim dengan menyatakan bahwa sejak al-Qur'an diwahyukan, Muhammad telah membentuk komunitas baru yang berbeda dengan komunitas lain. Dengan perkataan lain, kelompok ini menuliskan sejarah Muhammad berdasarkan apa yang ditulis oleh sarjana Muslim semisal Ibnu Hisham dan lain lain.[3] Yang menjadi bukti dari kemunculan Islam sebagai agama yang berbeda dari agama lain adalah ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit mendeklarasikan eksklusivitasnya dengan memperkenalkan istilah-istilah bagi orang dan kelompok di luar komunitas Muslim seperti Kafir, Mushrik, Yahudi dan Nasrani. Berkaitan dengan kelompok kedua ini disertai argumentasi yang diajukan, peneliti mendefiniskan non-Muslim sebagai kelompok di luar komunitas Muslim.

Peneliti tidak berhenti menjelaskan secara definitif ragam pengertian non-Muslim dalam al-Qur'an saja, akan tetapi menelusuri lebih lanjut sejauh mana al-Qur'an memperkenalkan berbagai istilah yang merujuk kelompok non-Muslim tersebut beserta konteks penggunaannya. Hal ini penting untuk menunjukkan pergeseran makna semantis sebelum mengulas lebih lanjut pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack mengenai diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an.

Pergeseran makna ini, sebagaimana dijelaskan Toshihiko Izutsu, adalah suatu keniscayaan karena watak dan karakter al-Qur'an yang merespon perubahan sosial masyarakat Arab.[4] Meminjam istilah Abdullah Saeed, bagian ini menjadi semacam proto kontekstual untuk menegaskan bahwa perubahan makna tidak hanya dilakukan oleh para sarjana

---

[2] Fred M Donner, *Muhammad and the Believer at the Origin of Islam* (Massachusets: Harvard University Press, 2010), 52

[3] W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 1; Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: Modern Library, 2002), 3.

[4] Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Quran,* 74

belakangan saja, tetapi sepanjang wahyu al-Qur'an diturunkan pun telah terjadi perubahan itu.[5] Atau dalam bahasa Angelika Neurwith, bahwa al-Qur'an sebelum masa kodifikasi adalah teks yang dinamis yang menyertai perjalanan dakwah Muhammad.[6]

Sebagian sarjana semisal Toshihiko Izutsu dan Marilyn Robinson Waldman lebih memilih kafir sebagai kata yang paling representatif untuk menggambarkan Non-Muslim dalam al-Qur'an. Sedang bagi sebagian lain seperti Patricia Crone memilih kata Mushrik untuk menjelaskan orang yang menolak ajaran al-Qur'an.[7] Di bagian ini peneliti tidak memilih satu atau dua istilah untuk mewakili definisi non-Muslim, tetapi akan ditunjukkan sejauh mana ragam istilah non-Muslim didefinisikan al-Qur'an lewat analisa kronologis yakni pendekatan *tartīb nuzūlī* versi Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. Adapun istilah-istilah yang dikemukakan dalam uraian, mengikuti alur kronologis yang dibuat oleh Muhammad 'Abid al-Jabiri dengan pemilihan ayat Quran yang disesuaikan.

Secara garis besar Muḥammad 'Ābid al-Jābirī membagi periode turunnya wahyu al-Qur'an dengan relasi masa dakwah Nabi Muhammad saw menjadi tiga: periode Mekah awal selama masa dakwah secara sembunyi-sembunyi, periode Mekah kedua selama masa dakwah terang-terangan dan periode Madinah. [8]

Non-Muslim di Masa Awal Kenabian

Mekah sebagai kota suci yang kosmopolit menjadi tempat pertemuan berbagai kabilah dari seluruh jazirah Arab untuk melaksanakan ibadah Haji. Di Mekah orang-orang Arab tidak hanya berkumpul untuk beribadah tetapi juga

---

[5] Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran: Towards A Contemporary Approaches* (London: Routledge, 2006) 126.

[6] Angelika Neurwith, "Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Quranic Creation Accounts " , 1-18

[7] Patricia Crone, "The Quranic Mushrikun and the Resurrection", *Bulletin of SOAS*, 75, 3 (2012): 445-472.

[8] Muh}ammad 'Ābid al-Jābiri, *Fahm al-Qurān al-H{akīm: al-Tafsīr al-Wād}ih} H{asb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Awwal* ... 6-16.

melakukan transaksi ekonomi. Dalam catatan al-Siba'i disebutkan bahwa Mekah adalah pusat perdagangan rempah-rempah, minyak wangi dan tekstil.[9]

Konteks inilah yang melatar belakangi kemunculan Islam awal. Selama tiga tahun Nabi Muhammad Saw berdakwah secara sembunyi-sembunyi dalam arti tidak mendakwahkan Islam kepada publik Mekah.[10] Dengan perkataan lain, pada masa ini sasaran dakwahnya hanya kerabat dekat. Husein Haikal menjelaskan bahwa orang-orang yang menerima ajakan Muhammad Saw di masa ini kebanyakan berasal dari kalangan *mustad'afun* yaitu budak dan bekas budak,[11] sehingga apa yang didakwahkannya tidak dihiraukan oleh para pembesar Quraish dan dijadikan bahan olokan dengan salah satu caranya menyebut Muhammad sebagai penyihir (Q.S al-Muddathir [74]: 24) dan orang gila (Q.S al-Takwir [81]: 22).

Sebagai respon atas perlakuan Quraish, al-Qur'an mengidentifikasi mereka sebagai non-Muslim dengan predikat kafir. Kata *kāfir* sendiri adalah bentuk subjek (*fa'il*) yang berasal dari akar kata *k-f-r* bermakna menutup (*al-satr*) dan melapisi (*al-taghtiyah*).[12] Kafir digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam untuk menyebutkan segala sesuatu yang berkaitan dengan menutup dan melapisi seperti kalimat *kafara dir'ahu bi thaubin* yang berarti seseorang telah menutup atau melapisi baju bajanya dengan kain.[13] Di masa awal ini, kata kafir seringkali disandingkan dengan kata *kadhib* dengan sifat-sifat semisal *tughy*, *tawallā*, *istighnā*, *istikbār* dan *idbār*.[14] Keseluruhan

---

[9] Ah}mad al-Siba'i, *Tārīkh Makkah: Dirāsāt fī al-Siyāsah wa al-'Ilm wa al-Ijtimā' wa al-'Umrān* (Riyād{: Maktabat al-Malik al-Fahd al-Waṭaniyah, 1998), 50.

[10] Safiy al-Rah}mān al-Mubārakfūrī, *al-Rah}īq al-Makhtūm* (Mansoura: Dar al-Wafa, 2010), 80; M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah nabi Muhammad dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 335.

[11] Muhammad Husein Haikal, *H{ayat Muhammad* (Kairo: Muassasat al-Hindawi, 2014), 150.

[12] Ahmad bin Faris bin Zakariya al-Qazwini, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, Juz. 5, 1979), 151.

[13] Abu Nasr Isma'il bin Hammad al-Jauhari, *al-Sahah Taj al-Lughah wa Sahah al-'Arabiyah* (Beirut: Dar al-Ilmi wa al-Malayin, Juz. 2, 1987),808.

[14] Pada masa awal ini, setidaknya ada 27 surat yang turun dimulai dari al-'Alaq hingga Quraish. Selengkapnya lihat: Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-*

kata atau istilah yang digunakan al-Qur'an tersebut mengindikasikan kuatnya penolakan suku Quraish atas dakwah Nabi Muhammad saw.[15]

Hal ini tidak terlepas dari konteks sosiologis masyarakat Mekah yang berbangga-bangga atas harta kekayaan dan kekuatan kabilah. Kebanyakan mereka menolak ajakan Muhammad saw. atas dasar gengsi karena para pengikutnya adalah orang-orang miskin dan lemah meski dalam hatinya mengakui kebenaran ajaran Muhammad saw.[16] Pada tahap ini al-Qur'an memperlihatkan ciri orang non-Muslim sebagai kelompok orang yang angkuh dan menolak seluruh ajaran Muhmamad tentang keesaan Tuhan, kebangkitan hari kiamat dan siksa neraka.

Al-Qur'an bahkan mencatat secara eksplisit seorang pembesar Quraish karena kerasnya penolakan tersebut sebagaimana tercantum dalam surat al-Masad:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ () مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ () سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ () وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ () فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ ()

Binasalah kedua tangan Abu Lahab dan benar-benar binasa dia! Tidaklah berguna baginya hartanya dan apa yang dia usahakan. Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak. Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar.

Al-Tabari menerangkan dua versi riwayat yang berasal dari Qatadah dan Ibnu Abbas. Mengutip dari Qatadah, diceritakan bahwa Abu Lahab bertanya perihal apa yang akan ia dapatkan jika beriman, Nabi Muhammad menjawab ia akan menerima apa yang diterima orang Muslim, keluarlah perkataan Abu Lahab "celakalah agama ini" (tabban li hadha min dinin). Sedang versi Ibnu 'Abbas menyebutkan bahwa

---

Hakim: al-Tafsir al-Wadih Hasb Tartib al-Nuzul ... 6-16; Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian* (Bandung: Mizan, 2016), 51.

[15] Husein Mu'nis, *Tarikh Quraish: Dirasat fi Tarikh Asghar Qabilat 'Arabiyah Ja'alaha al-Islam A'zamu Qabilat fi Tarikh al-Bashar* (Jeddah: Dar al-Su'udiyah, 1988), 248.

[16] Husein Mu'nis, *Tarikh Quraish: Dirasat fi Tarikh Asghar Qabilat 'Arabiyah Ja'alaha al-Islam A'zamu Qabilat fi Tarikh al-Bashar* ... 347

surat ini turun pasca turunnya ayat *wa andhir 'ashirataka al-aqrabin*, kemudian Nabi Muhammad saw. mengumpulkan orang-orang Quraish di bukit Shafa dan mendakwahkan Islam kepada mereka, lalu Abu Lahab menjadi orang yang paling keras menentang ajakan Muhammad seraya berkata,"celakalah kamu, celakalah kamu selamanya, hanya untuk ini kamu mengumpulkan kami."[17]

Melalui surat ini dan juga surat lain semisal al-Sharh, al-Duha dan al-Shams, al-Qur'an terus memperkuat mental Muhammad saw. Abid al-Jabiri menjelaskan bahwa wahyu al-Qur'an yang turun kepada Muhammad di masa sariyyah/*sirri* ini berjumlah 52 surat dengan tiga tema sentral yakni Kenabian dan Ketuhanan, Kebangkitan dan Hari Kiamat, dan larangan menyekutukan Allah dan juga larangan atas praktek penyembahan berhala.[18]

Memulai Dakwah Terang-Terangan

Periode dakwah dengan cara sembunyi-sembunyi dilalui dengan penuh kesabaran dan keteguhan oleh Muhammad saw. serta para pengikutnya yang kebanyakan berasal dari kelas sosial rendah. Sehingga diriwayatkan bahwa Muhammad saw. sering memohon kepada Allah swt agar salah satu dari Amr atau Umar bisa beriman dan memperkuat posisi Islam.[19] Singkat cerita masuklah Umar bin al-Khattab bin Nufail seorang pemuda yang gagah berani dan berpengaruh di tengah masyarakat Arab karena kekuatan dan kemuliaan nasabnya.[20]

'Abid al-Jabiri menerangkan tidak lama setelah Umar bin al-Khattab masuk Islam turun perintah agar melakukan dakwah secara terang-terangan, yakni mengumumkan ajaran

---

[17] Ibnu Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Muassasat al-Risalah, juz. 24, 2000), 675-680.

[18] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadih Hasb Tartib al-Nuzul al-Qism al-Thani* (Casablanca: Dar al-Nasr al-Maghribiyah, 2008), 5-7.

[19] Umar bin Shabah al-Basri, *Tarikh al-Madinah li Ibn Shabah* (Jeddah: Mahmud Ahmad, 1978), 659;

[20] Ali Muhammad al-Salabi, *Sirat Amir al-Mu'minin 'Umar bin al-Khattab Shakhsiyatuh wa 'Asruhu* (Kairo: Muassasat Iqra, 2005), 17-20.

Islam di ruang publik kepada seluruh masyarakat Mekah.[21] Hal ini ditandai dengan turunnya Q.S al-Hijr [15]: 94-99:

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ () إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ () الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ () وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ () فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ () وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ()

Maka sampaikanlah (Muhammad) secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang mushrik. Sesungguhnya Kami memelihara engkau (Muhammad) dari (kejahatan) orang yang memperolok-olok. (yaitu) Orang yang menganggap ada tuhan selain Allah, mereka kelak akan mengetahui (akibatnya). Dan sungguh, Kami mengetahui bahwa dadamu menjadi sempit disebabkan apa yang mereka ucapkan. Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan jadilah engkau di antara orang yang bersujud. Dan sembahlah Tuhanmu sampai yakin (ajal) datang kepadamu.

Seiring dengan turunnya ayat di atas al-Qur'an juga memperkenalkan diksi mushrik bagi non-Muslim. Kata Mushrik merupakan bentuk subjek dari sh-r-k yang makna asalnya adalah perbandingan antara dua hal atau lebih.[22] Dalam al-Qur'an kata ini bermakna menyekutukan Allah swt dengan sesembahan lain berupa berhala. Pemakaian kata mushrik tidak terlepas dari fakta sejarah bahwa orang-orang Mekah ketika itu telah meyakini Allah swt sebagai Tuhan. Akan tetapi mereka menyekutukan Allah dengan berhala-berhala sebagaimana digambarkan Q.S al-An'am [6]: 136-137:

---

[21] Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadih Hasb Tartib al-Nuzul al-Qism al-Thani* ... 10-11.

[22] Ahmad bin Faris al- Qazwini, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, Juz.3, 1979), 265.

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ () وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ()

Dan mereka menyediakan sebagian hasil tanaman dan hewan (bagian) untuk Allah sambil berkata menurut persangkaan mereka,"ini untuk Allah dan ini untuk berhala-berhala kami," bagian yang untuk berhala-berhala mereka tidak akan sampai kepada Allah, dan bagian yang untuk Allah akan sampai kepada berhala mereka, sangat buruk ketetapan mereka itu. Dan demikianlah berhala-berhala mereka (setan) menjadikan terasa indah bagi banyak orang-orang mushrik membunuh anak-anak mereka, untuk membinasakan mereka dan mengacaukan agama mereka sendiri. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya mereka tidak akan mengerjakannya. Biarkanlah mereka bersama apa yang mereka ada-adakan.

Selain kata mushrik al-Qur'an mulai memproklamirkan kesinambungan ajaran Muhammad saw. dengan mengisahkan para Nabi sebelumnya kepada orang-orang Mekah dan ancaman siksa sebagaimana telah ditimpakan pada umat terdahulu. Kisah-kisah Nabi menjadi legitimasi kontinuitas ajaran al-Qur'an atas ajaran para Nabi terdahulu. Pada periode ini diperkenalkan pula orang-orang yang menerima al-Kitab di luar komunitas Muslim yang bersama Muhammad saw. sebagai salah satu bentuk legitimasi lain.[23]

Dakwah Nabi Muhammad di masa ini semakin berat. Persekusi dari orang-orang Quraish mencapai puncaknya sehingga Nabi pernah meminta suaka kepada raja Habasyah yang beragama Kristen. Al-Qur'an bahkan mengisyaratkan hubungan baik antara Muhammad saw dengan Kristen dalam

---

[23] Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi Atas Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain* ... 11-12

surat al-Maidah [5]: 82. Hingga pada akhirnya Nabi Muhammad saw beserta para sahabat diperintahkan berhijrah ke Yathrib.

Non-Muslim Periode Madinah

Sewaktu Nabi Muhammad saw pindah ke Yathrib, langkah paling awal yang dibuat adalah melakukan konsolidasi di antara seluruh penduduk tanpa melihat latar belakang suku dan agama. Orang-orang Yathrib dan orang-orang yang datang bersama Nabi Muhammad saw membuat semacam traktat kesepakatan yang kemudian dikenal dengan piagam Madinah. Dalam kesepakatan yang berisi 47 pasal ini, dituliskan bahwa umat Islam bersama dengan Yahudi dan seluruh penduduk Madinah dari berbagai suku adalah satu kesatuan dan saling membantu dalam melindungi wilayah Madinah.[24]

Setelah disepakati bersama perjanjian tersebut berjalan dengan baik. Dari sini kemudian sasaran al-Qur'an terhadap non-Muslim menggunakan nomenklatur Ahli Kitab, Yahudi dan Nasrani. Pada permulaannya ayat yang turun berkaitan dengan Ahli Kitab bersikap positif. Contoh ayat al-Qur'an terdapat dalam Q.S al-'Ankabut [29]: 46 disebutkan:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah,"kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri.

---

[24] Belakangan nama Yathrib berganti dengan nama Madinah sejak kedatangan Nabi Muhammad saw untuk menunjukkan adanya peradaban baru di tempat tersebut. Ahmad Ahmad Ghalush, *al-Sirah al-Nabawiyah wa al-Da'wah fi al-'Ahd al-Madinah* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 2004),19.

Akan tetapi dua tahun berselang mulai timbul konflik antara masyarakat Madinah dengan Mekah yang dimulai dari perang Badar.[25] Kemudian konflik tersebut berbuntut pada perang-perang berikutnya di antara komunitas masyarakat Madinah yang mulai menguat dengan komunitas Mekah yang diperkuat dengan sekutunya. Salah satu dari sekutu Mekah adalah orang-orang Yahudi Madinah yang berkhianat pada kesepakatan piagam.[26]

Dalam iklim konflik dan peperangan inilah narasi Al-Qur'an tentang Ahli Kitab yang di dalamnya adalah Yahudi dan Nasrani mulai menunjukkan polemik. Pada puncaknya ayat Al-Qur'an memerintahkan untuk berperang melawan non-Muslim dan meminta pajak kepala (*jizyah*) bagi mereka yang tinggal di wilayah Muslim sebagaimana tertera dalam al-Taubah [9]: 21.[27]

Keterangan-keterangan di atas menunjukkan nomenklatur yang diperkenalkan Al-Qur'an tentang non-Muslim amat beragam dan kontekstual sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi Muhammad saw. atas lawan lawan politiknya. Dengan pembahasan dalam subbab ini peneliti mengajukan argumentasi bahwa secara definitif korelasi non-Muslim dalam Al-Qur'an adalah netral, begitu pun hubungan Muhammad saw. bersama non-Muslim di Mekah maupun di Madinah.

Perkembangan Diskursus non-Muslim dalam Studi al-Qur'an dan Tafsir

Pada subbab sebelumnya telah dijelaskan secara definitif-historis perkembangan istilah non-Muslim dalam Al-Qur'an dengan perspektif *tartib nuzuli* Muhammad Abid Aljabiri. Di bagian ini peneliti akan menguraikan sejauh mana kajian tentang non-Muslim dalam Al-Qur'an telah dilakukan oleh para akademisi. Pengertian kajian akademisi disini peneliti batasi yaitu publikasi dalam bentuk jurnal dan hasil penelitian mutakhir.

---

[25] Ibn Ishāq, *Kitāb al-Siyar wa al-Maghāzī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 310-330.

[26] Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyah li Ibn Hishām* ... 339.

[27] Abdal Aziz Duri, "Note on Taxation in Early Islam", *Journal of Economic and Social History of the Orient* Vol. 17, No. 2 (May 1974): 137-139.

Di bagian ini peneliti juga perlu mengungkapkan bahwa studi Al-Qur'an dan tafsir tentang tema non-Muslim dapat dibagi menjadi beberapa tipologi. Dilihat dari objek materialnya, ada dua macam kategori: pertama penelitian yang mengambil pemikiran tafsir sebagai objek dan kedua penelitian yang objek materialnya adalah al-Qur'an itu sendiri. Yang dimaksud dengan pemikiran tafsir sebagai objek material adalah seorang akademisi memosisikan dirinya sebagai pengkaji, sedang yang kedua secara tidak langsung menempatkan diri sebagai penafsir.[28] Adapun tipologi terakhir dapat dikategorisasikan lagi sesuai dengan kecenderungan pemaknaan atas al-Qur'an: tekstualis dan kontekstualis.[29]

Peneliti ingin mulai dengan membahas tipologi kedua dengan alasan jumlah penelitiannya lebih banyak ketimbang yang pertama. Ada semacam kesulitan untuk membedakan distingsi secara tegas antara penafsiran dengan pemahaman— salah satu faktornya adalah kungkungan teologis— akan tetapi disini peneliti tekankan bahwa sekat-sekat antara memahami, memaknai dan menafsirkan, perlu diperluas definisinya. Dengan kata lain, peneliti hendak menegaskan bahwa semua karya yang dijelaskan disini diposisikan setara sebagai karya akademik terlepas dari latar belakang keyakinannya.[30]

Banyak hasil penelitian terkait yang menjadikan non-Muslim—dalam ragam istilah—sebagai objek kajiannya. Di kalangan sarjana Muslim Muhammad 'Izzah Darwazah (1888-1984) adalah salah satu pelopor yang menulis khusus tema non-Muslim dengan tajuk *al-Yahūd fī al-Qurān al-Karīm*. Meski serba singkat, Darwazah menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an secara kronologis-tematik guna menggambarkan sejarah

---

[28] Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), 26.

[29] Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran: Towards A Contemporary Approaches*, 3-5; Adis Duderija, "Islamic Groups and Their World Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", *Arab Law Quarterly* Vol. 21, No.24 (2007): 341-363.

[30] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017), 52.

Yahudi atau Israel berbasis Al-Qur'an.[31] Selang satu dekade setelahnya dalam kesarjanaan Barat Toshihiko Izutsu menulis tema tentang non-Muslim dengan judul *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Di dalamnya dibahas secara luas kata kafir dari sisi semantik sebagai representasi sisi negatif dari non-Muslim.[32] Berbeda dengan Darwazah yang melakukan interpretasi tekstual, Izutsu melihat lebih jauh latar belakang sosio-historis ayat Al-Qur'an dengan memilah antara yang polemis dan tidak, antara yang diturunkan di Mekah dan Madinah. Oleh karenanya, perbedaan mencolok antara tekstualis dan kontekstualis terletak pada pertimbangannya atas konteks.[33]

Menjelang akhir abad 20 tepatnya tahun 1986, Dawud 'Ali al-Fadi menulis disertasi yang diterbitkan dengan judul *Usul al-Masihiyah Kama Yusawwiruha al-Qur'an al-Karim*. Sebagaimana Darwaza, uraian al-Fadi juga memakai format tematik untuk menjelaskan sejarah Nabi Isa secara kronologis berdasar ayat-ayat Al-Qur'an. Temuan akhirnya, al-Fadi menegaskan bahwa al-Masihiyah amat berbeda dengan al-Nasraniyah. Yang pertama merujuk pada ajaran Isa al-Masih, sedang yang kedua adalah ajaran yang telah terdistorsi.[34] Kajian dengan pendekatan dan metode semacam ini kemudian dilanjutkan oleh sarjana semisal Sayyid Sabiq dan Salah Abd al-Fatah al-Khalidi.[35] David Marshall, di pihak lain, pada tahun 1999 menulis disertasi berjudul *God, Muhammad and Unbeliever* dengan fokus kajian pada ayat-ayat seputar narasi ancaman terhadap non-Muslim dalam Al-Qur'an. Sama seperti Izutsu, analisa Marshall secara kronologis menyimpulkan bahwa terdapat perbedaan redaksi antara ayat Mekah dan Madinah.[36]

---

[31] Muhammad 'Izzah Darwazah, *al-Yahūd fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1948), 3-13.

[32] Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Quran*, 156.

[33] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, 53.

[34] Dawud 'Ali al-Fadi, *Usul al-Masihiyah Kama Yusawwiruha al-Qur'an al-Karim* (Alexandria: Maktabat al-Ma'arif, 1973), 323.

[35] Sayyid Sabiq, *al-Yahūd fī al-Qurān* (Kairo: al-Fath} li al-I'lān al-'Arabī, 1994), 1-5; Salah Abd al-Fatah al-Khalidi, *al-Shakhsiyat al-Yahudiyah min Khilal al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), 389.

[36] David Marshall, *God, Muhammad, and Unbeliever*, 85.

Masuk pada tipologi penelitian yang mengambil pemikiran tafsir sebagai objek material, Jane Dammen McAuliffe adalah peneliti awal atas kajian dalam tema Non-Muslim dengan memilih sepuluh kitab tafsir dari beragam latar belakang. Secara berurutan sepuluh tafsir tersebut adalah tafsir al-Tabari, al-Tusi, al-Zamakhshari, Abu al-Futuh al-Razi, Ibn al-Jawzi, Fakhr al-Din al-Razi, Ibnu Kathir, al-Kasani, Rashid Ridha dan al-Tabataba'i. Dengan fokus pada tujuh ayat yang di dalamnya terdapat pesan positif untuk Kristen (QS.al-Baqarah: 62; Ali Imran: 55, 199; al-Maidah: 66, 82-83; al-Qasas: 52-55; al-Hadid: 27) McAuliffe menyimpulkan bahwa Al-Qur'an mampu mendeskripsikan Kristen dengan amat baik yang bisa diterima oleh umat Kristiani. Namun demikian, McAuliffe menyatakan bahwa kitab-kitab tafsir berperan dalam membatasi makna Kristen sehingga sulit bagi umat Kristen untuk menemukan dirinya dalam penjelasan kitab tafsir.[37]

Dengan fokus pada kata Ahli Kitab dalam Al-Qur'an, lebih spesifik lagi yang terdapat dalam surat Ali Imran [3]: 64, 113-115, Jarot Wahyudi melalui enam kitab tafsir: *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an* karya al-Tabari, *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* karya Abu Ja'far al-Tusi, *al-Kashshaf* karya al-Zamakhshari, Tafsir al-Manar karya Muhammad Abduh dan Rashid Ridha, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* karya al-Tabataba'i dan karya-karya Mohammed Arkoun, menyimpulkan bahwa terdapat friksi yang berkembang dari perspektif eksklusif yang cenderung tekstualis, dalam arti menegasikan eksistensi Ahli Kitab yang non-Muslim, ke arah kontekstualisasi dengan memperluas definisi Ahli Kitab menjadi masyarakat kitab suci (society of book) sebagaimana dijelaskan Arkoun.[38] Peneliti melihat bahwa Wahyudi berada diposisi yang setuju dengan gagasan Arkoun.

Satu dekade kemudian, dengan tema sama, Ismail Albayrak juga menganalisa istilah *the People of Book* (*Ahl al-Kitab*) dalam Al-Qur'an. Sebagaimana Jarot Wahyudi, Albayrak

---

[37] Jane Dammen McAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis Of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 285.

[38] Jarot Wahyudi MH, "Exegetical Analysis of The Ahl al-Kitab of the Quran," *Islamic Studies* Vol. 37, No. 4 (1998): 425-443.

menemukan fakta bahwa para pemikir modernis seperti Fazlur Rahman, Said Nursi dan Fethullah Gulen, cenderung menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang Non-Muslim—khususnya Ahli Kitab—dalam kerangka pluralisme. Dengan artian bahwa mereka berbeda dengan penafsiran ulama klasik yang memaknai ayat-ayat tentang Ahli Kitab, adalah spesifik bagi orang-orang yang menjadi Muslim saja.[39]

Penelitian terbaru yang mengulas secara komprehensif tema-tema terkait non-Muslim dalam Al-Qur'an dalam iklim polemik adalah disertasi Mun'im Sirry yang kemudian dipublikasikan berjudul *Scriptural Polemics: The Quran and Other Religion*. Sirry mengambil enam kitab tafsir reformis-modern sebagai objek material penelitiannya dan menentukan empat tema besar meliputi: keselamatan agama-agama, distrosi kitab suci, konsep trinitas dan hubungan antar agama. Menurut Sirry, kecenderungan kitab tafsir reformis dalam menyikapi tema keselamatan agama adalah menerima pluralitas hakikat kebaikan agama-agama, sedang dalam tema yang lain lebih eksklusif.[40]

Pada akhirnya kontestasi antara produk akademik yang kontekstual dan tekstual masih meyisakan problem hingga sekarang. Bagi kalangan tekstualis, kebenaran Al-Qur'an dan kitab tafsir ulama klasik terletak pada bunyi teks. Hal ini tampak dalam kesimpulan Qosim Nurshehah Dzulhadi yang mengatakan bahwa dengan dasar Al-Qur'an maka superioritas Islam atas agama-agama lain adalah mutlak, meski ia sedang berbicara dalam konteks studi agama.[41] Berbeda dengan Dzulhadi, Ahmad Taufik mengkritisi penafsiran tekstual atas Al-Qur'an dalam tema-tema hubungan antaragama. Bagi Taufik, demi terwujudnya dialog antar umat beragama dalam iklim yang plural mempertimbangkan konteks dalam menafsirkan ayat-ayat tentang non-Muslim adalah sebuah

---

[39] Ismail Albayrak, "The People of the Book in the Quran," *Islamic Studies* Vol. 47, No. 3 (2008): 301-325.

[40] Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics: The Quran and Other Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 200.

[41] Qosim Nurshehah Dzulhadi, "Al-Qur'an dan Pengembangan Studi Agama: Telaah Terhadap Yahudi, Kristen, Sabea dan Majusi," *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 10, No. 2 (2014): 377-392.

keharusan. Hal ini dikarenakan penafsiran tekstualis dapat memperkuat eksklusivisme paham keagamaan yang laten konflik.[42]

Melihat realitas di atas, peneliti menilai bahwa pemahaman atas Al-Qur'an harus terus ditelaah ulang dengan perspektif-perspektif baru. Salah satu yang peneliti ajukan dalam penelitian ini adalah perspektif minoritas. Hal ini penting karena sebagai Muslim, perlu disadari bahwa kita telah menjadi warga global yang karenanya kajian atas Al-Qur'an sudah selayaknya disandingkan dalam wacana yang lebih luas. Dalam dua bagian berikutnya akan diuraikan urgensi dan signifikansi perspektif minoritas sebagai perspektif yang niscaya dan relevan.

Minoritas Sebagai Realitas Sosial

Untuk menjelaskan Muslim minoritas sebagaimana Abdullah Saeed dan Farid Esack diposisikan dalam penelitian ini, penting dijelaskan terlebih dahulu kajian tentang minoritas. Dari segi bahasa, dalam kamus besar bahasa Indonesia minoritas diartikan sebagai golongan sosial yang jumlah warganya jauh lebih kecil jika dibandingkan dengan golongan lain dalam suatu masyarakat dan karena itu didiskriminasikan oleh golongan lain itu.[43] Kata minoritas sendiri diambil dari bahasa Inggris "minority" yang dalam kamus oxford berarti *a small group within a community or country that is different because of race, religion, language, etc*.[44]

Sebagai sebuah konsep pada tataran kehidupan sosial politik, minoritas menjadi topik penting sejak deklarasi hak asasi manusia disahkan PBB pada tanggal 10 Desember 1948 dalam deklarasi Paris.[45] Empat dekade kemudian

---

[42] Ahmad Taufik, "Hubungan Antar Umat Beragama: Studi Kritis Metodologi Penafsiran Tekstual," *Journal of Quran and Hadith Science*, Vol. 3, No. 2 (2014): 141-172.

[43] kbbi.web.id/minoritas diakses pada tanggal 20 Oktober 2019

[44]www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/minority diakses pada tanggal 20 Oktober 2019

[45]https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/ diakses pada tanggal 21 Oktober 2019

perlindungan terhadap kelompok minoritas rentan ditegaskan kembali lewat deklarasi hak minoritas untuk memiliki kebangsaan, etnis, agama, dan bahasa (*declaration on the right of persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities*) pada tanggal 18 Desember 1992.[46] Deklarasi terakhir ini menandakan bahwa isu tentang minoritas amat diperhatikan dalam skala global sebagai bagian dari upaya penegakkan hak asasi manusia.

Dalam diskursus akademik pada tahun 1937 Donald Young dengan bukunya *Research Memorandum on Minority People in the Depression* merupakan sarjana awal yang menjelaskan konsep minoritas. Dalam bukunya tersebut, Young mendefinisikan minoritas dengan *those population groups distinguished from the dominant element by differentiating biological features of racial origin or by alien cultural traits, or a combination of both.*[47] Dari definisi yang diajukan Young, minoritas masih dilihat dari faktor biologis dan kultur. Hal ini dapat dipahami karena buku ini ditulis di masa akhir kolonialisme.

Di tahun 1945 Louis Wirth menulis artikel berjudul *The Problem of Minority Groups*, dalam artikel tersebut definisi minoritas adalah sekumpulan orang yang, karena karakteristik fisik atau kultur, dikhususkan dari yang lain dalam masyarakat di mana mereka tinggal untuk perlakuan berbeda, dan karenanya mereka menganggap diri mereka sebagai objek diskriminatif.[48] Definisi yang dikemukakan Wirth ini kemudian dikembangkan oleh Charles Wagley dan Marvin Harris dengan cara mengidentifikasi lima unsur kelompok minoritas. Pertama, subordinasi dari masyarakat sebuah negara yang kompleks. Kedua, mempunyai ciri khusus dari fisik maupun kultur yang dianggap rendah oleh segmen dominan dalam masyarakat. Ketiga, mempunyai kesadaran diri yang terikat karena perlakuan khusus yang dirasakan bersama dan juga

---

[46] https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/minorities.aspx diakses pada tanggal 21 Oktober 2019

[47] Donald Young, *Research Memorandum on Minority People in the Depression* (New York: Social Science Research Council, 1937), 1.

[48] Louis Wirth, "The Problem of Minority Group," dalam R. Linton, *The Science of Man in the World Crisis* (New York: Columbia University Press, 1945), 347.

karena disabilitas. Keempat, anggota kelompok minoritas dapat diturunkan dari generasi ke generasi bahkan tanpa adanya ciri budaya maupun fisik yang jelas terlihat. Kelima, individu dari kelompok minoritas cenderung berpasangan dengan orang dari kelompoknya.[49]

Definisi yang dijelaskan Young, Wirth, Wagley dan Harris di atas masih berfokus pada kata kunci etnis dan kultur. Sebagian sosiolog lain yang berhaluan marxian melihat minoritas dari sisi ekonomi, alokasi sumber daya, struktur kelas, dan sistem sosial. Barnes-McConnel melihat bahwa konsep minoritas menjadi komponen yang dibutuhkan oleh sistem sosial-ekonomi yang didasarkan pada perbedaan alokasi sumber daya. Sebagai komponen penting dari sistem, konsep minoritas merupakan alat untuk memelihara sistem dan untuk mengontrolnya.[50] Berbeda dengan konsep minoritas sebelumnya yang ditinjau dari segi jumlah, Barnes-McConnel melihat minoritas lebih kepada status politik dengan menekankan pada konsep *privilage* yang dikenalkan Peter Berger: memiliki akses atas materi/modal, memiliki kekuatan politik, dan prestise di antara masyarakat.[51] Menurut Barnes-McConnel untuk menjaga stabilitas sistem, dibuatlah institusi sosial (sistem pemerintahan, sistem pendidikan, industri periklanan, industri media, organisasi agama dsb).[52] Penggunaan kata *privilage-oppressed* bagi David Nilbert lebih tepat dibandingkan memakai mayoritas-minoritas, karena dianggap mewakili secara spesifik kelompok yang dituju dalam diskursus sosiologi.[53]

Sama seperti Nilbert, Viviane Seyranian membuat empat kategori kelompok sosial yang lebih spesifik: Mayoritas

---

[49] Charles Wagley dan Marvin Harris, *Minorities in the New World: Six Case Studies* (New York: Columbia University Press, 1959), 10.

[50] Patricia W. Barnes-McConnell, "The Concept of Minority and the Organization of Social Control," *Soundings: An Interdisiplinary Journal*, Vol. 72, No. 2 (1989): 551.

[51] Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution & Fifty Propotitions About Prosperity, Equality, and Liberty* (New York: Basic Books, 1986), 50.

[52] Patricia W. Barnes-McConnell, "The Concept of Minority and the Organization of Social Control," 558.

[53] David Nilbert, "Minority Group as Sociological Euphimism," *Race, Gender, & Class*, Vol. 3, No. 3 (1996): 135.

Moral (*Moral Majority*), Elite, Populasi Lemah (*Powerless Populace*), dan *Subjugated*. Mayoritas moral adalah kelompok dominan yang memiliki kuatan dengan jumlah banyak. Laki-laki, kelompok heterosexual, orang dengan fisik yang sempurna (tanpa disabilitas) merupakan contoh dari mayoritas moral. Elit juga merupakan kelompok dominan yang memiliki kekuatan, tetapi sedikit dalam jumlah. Contoh dari kelompok ini adalah pemerintah kolonial di negara jajahannya (Inggris di India, Belanda di Indonesia dsb), pemimpin rezim politik, dan lain lain. Adapun Populasi Lemah adalah mayoritas dalam jumlah, tetapi tidak memiliki kekuatan dalam kehidupan sosial contohnya seperti perempuan dan kasta rendah di India. Sedangkan *Subjugated* (ditundukan) kelompok dengan jumlah yang kecil dan lemah, kelompok inilah yang rentan seperti penyandang disabilitas, gelandangan dan sebagainya.[54]

Meski bermunculan usulan pemakaian alternatif dengan diksi lain untuk menggantikan mayoritas-minoritas dari para sarjana sosial, hingga saat ini penggunaan istilah tersebut tetap digunakan. Tidak dipungkiri bahwa istilah mayoritas-minoritas merefleksikan positif dan negatifnya kondisi sosial yang juga turut berimplikasi pada sebutan peyoratif bagi sebagian warga negara. Tidak jarang kelompok minoritas menjadi korban stigmatisasi, pengucilan, bahkan persekusi dari mayoritas.

Sebagai sebuah identitas yang melekat pada individu dan kelompok, agama menjadi bagian dari struktur sosial yang juga dapat dilihat dari perspektif mayoritas-minoritas. Diskriminasi terhadap kelompok minoritas berdasarkan agama merupakan fenomena yang masih terjadi saat ini. Persekusi terhadap minoritas Muslim di Thailand Selatan, Filipina Selatan, dan Myanmar merupakan problem yang belum terselesaikan.[55] Di Timur Tengah, penelitian Saba Mahmood mengatakan bahwa penggunaan istilah minoritas dipakai

---

[54] Viviane Seyranian dkk, "Dimensions of Majority and Minority Groups," *Group Process & Intergroup Relation* Vol. 11, No. 1 (2008): 32.

[55] Ahmad Suaedy, Islam, Minorities and Identitiy in Southeast Asia (Depok: Inklusif, 2018), 1-17.

untuk kepentingan misi tertentu.[56] Di Indonesia persekusi dan pengucilan terhadap kelompok minoritas yang dianggap sesat (*heresy*) seperti Ahmadiyah dan Syiah masih menjadi problem yang belum tuntas.[57]

Atas dasar realitas sosial seperti di atas, peneliti hendak meletakkan perspektif minoritas untuk melihat sejauh mana kesadaran ini dibentuk dan digunakan oleh Abdullah Saeed dan Farid Esack dalam konteksnya masing-masing. Menurut penelitian Amin Nurdin minoritas Muslim di Australia berdasarkan sikapnya atas kebijakan multikulturalisme pemerintah, dapat digolongkan menjadi dua kelompok: skripturalis dan essensialis. Pemilahan ini berdasarkan dasar loyalitas, hubungan sosial, dan mentalitas. Dasar loyalitas skripturalis berpijak pada agama, sedang essensialis kepada negara baru, tetapi masih berorientasi pada budaya, agama, dan negara asal. Hubungan sosial yang dibangun skripturalis hanya kepada sesama Muslim sedang essensialis kepada orang australia dan negara asal. Kemudian skripturalis memiliki mentalitas eksklusif dan formalistik, sedangkan essensialis inklusif dan substansialis.[58]

Lain lagi tantangan di Afrika Selatan, komunitas Muslim sebagai bagian dari kelompok tertindas akibat kebijakan apartheid memakai isu pluralisme untuk meneguhkan posisinya bahu membahu dengan kelompok agama lain untuk melawan rezim apartheid. Farid Esack merupakan salah satu ulama pelopor pejuang anti-apartheid terkemuka dengan mendirikan Call of Islam pada tahun 1984. Posisinya jelas mendorong komunitas Muslim yang jumlahnya kurang dari 2% berperan secara signifikan dalam pembebasan rakyat Afrika Selatan dari kebijakan apartheid yang menindas. Meskipun terjadi friksi dalam internal umat Islam, tetapi Esack berhasil

---

[56] Saba Mahmood, "Minorities in Middle East: Ethnicity, Religion, and Support for Authoritarianism," *Political Research Quarterly*, Vol. 68, No. 2 (Juni, 2015): 280-292.

[57] Ahmad Najib Burhani, *Menemani Minoritas: Paradigma Islam tentang Keberpihakan dan Pembelaan Kepada yang Lemah* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2019), 73.

[58] M. Amin Nurdin, *Pergulatan Kaum Muslim Minoritas Australia: Islam Versus Multikulturalisme dan Sekularisme* (Jakarta: Ushul Press, 2009), 225.

mempersempit ruang intoleransi dengan mengusung agenda pluralisme yang didasarkan pada al-Qur'an.[59]

Muslim Minoritas dan Perkembangan Keilmuan Islam

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa pemetaan tema non-Muslim dalam studi Al-Qur'an dan tafsir secara umum dibagi dalam dua bagian besar ditinjau dari aspek metode pemaknaannya: tekstual dan kontekstual. Sedang dalam aspek objek materialnya juga dibagi menjadi dua: al-Qur'an dan pemikiran tokoh atas Al-Qur'an. Pada sub bagian ini akan dijelaskan lebih lanjut posisi Muslim minoritas dalam kajian Islam. Dalam sub bab ini, peneliti akan menguraikan perkembangan kajian fikih minoritas dan beberapa problem yang muncul pasca fikih minoritas. Fikih minoritas ini penting dijelaskan sebagai pintu masuk untuk memantik perdebatan seputar diskursus tafsir minoritas yang hendak peneliti tawarkan.

Jamak diketahui bahwa yang selama ini berkembang ketika berbicara Muslim minoritas kaitannya dengan kajian Islam adalah dalam ranah fikih atau dikenal dengan istilah fikih minoritas (*fiqh al-aqalliyat*).[60] Akan tetapi, sebelum gagasan tentang fikih minoritas mengemuka pada akhir tahun 1990-an, perhatian besar terhadap isu minoritas Muslim terlebih dulu melahirkan lembaga riset bernama Institute of Muslim Minority Affairs (IMMA) pada tahun 1978 atas prakarsa Abdullah Omar Nasser, seorang professor dari Universitas King Abdulaziz, dan didukung Hassan Abdullah al-Sheikh selaku menteri pendidikan tinggi Kerajaan Saudi Arabia pada saat itu.[61] Agenda utama IMMA adalah melakukan riset tentang

---

[59] Matthew Patombo, "The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa," *Journal of Religion in Africa*, Vol. 44, No. 1 (2014): 28-61.

[60] Fikih minoritas secara sederhana didefinisikan sebagai hukum fikih yang berhubungan dengan Muslim yang hidup sebagai minoritas. Lihat: al-Markaz al-Tamayyuz al-Bahts, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi Fiqh al-Qadaya al-Mu'asirah: Qasm al-Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah* (Riyad: Maktabat al-Malik al-Fahd, 2014), 12.

[61] Hassan Abdullah al-Shaikh, "Spectrum," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 1, No. 1 (1979): 5.

minoritas Muslim dari berbagai perspektif seperti ekonomi, pendidikan, sejarah, politik dan studi kawasan yang diterbitkan dalam bentuk jurnal ilmiah dengan tajuk Journal of Muslim Minority Affairs.[62] Sejak awal terbit hingga sekarang, IMMA yang bermaskas di London dengan jurnalnya telah menghasilkan sebanyak 38 seri yang terbit setiap tahun.[63] Namun demikian, hasil-hasil riset IMMA tidak banyak berpengaruh di kalangan minoritas Muslim akar rumput yang dihadapkan pada permasalahan fikih sehari-hari.

Kemunculan diskursus fikih minoritas adalah respon atas semakin banyaknya masyarakat Muslim minoritas di berbagai wilayah khususnya di negara-negara Barat seperti Amerika dan Eropa yang membutuhkan jawaban konkrit atas permasalahan agama yang mereka hadapi.[64] Dilansir dari situs European Network, diperkirakan jumlah Muslim di Eropa adalah 19 juta dengan populasi sekitar 6% dari keseluruhan penduduk di Eropa.[65] Sedangkan di Amerika Serikat saat ini diperkirakan berjumlah 3,45 juta jiwa dengan estimasi jumlah 1,1% populasi dari seluruh penduduk dan akan terus meningkat menjadi 8,1 juta atau 2,1% pada tahun 2040.[66] Hampir seluruh minoritas Muslim ini membawa identitas keIslaman mereka di tempat mereka tinggal saat ini.

Kebutuhan atas praktek keagamaan di ruang publik bagi Muslim minoritas tersebut berbanding terbalik dengan realitas di lapangan. Atas dasar ketidaksesuaian antara idealitas Muslim yang ingin mengamalkan Islam dengan realitas masyarakat Barat yang, fikih minoritas meniscayakan praktik syariat dikembalikan pada nilai nilai universal Islam yang

---

[62] Hafiz Muhammad Tufail, "Book Review: Journal of Muslim Minority Affairs," *Islamic Studies*, Vol. 20, No. 3 (1981): 283-284.

[63] https://www.tandfonline.com/loi/cjmm20 diakses pada tanggal 2 Mei 2018.

[64]http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-Muslim-population-more-widespread-than-you-might-think/ diakses pada tanggal 25 April 2018

[65] http://www.enar-eu.org/Muslims-in-Europe-Questions-and diakses pada tanggal 1 Mei 2018

[66] http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/03/new-estimates-show-u-s-Muslim-population-continues-to-grow/ diakses pada tanggal 1 Mei 2018

fleksibel.[67] Imam Mawardi menyebutkan bahwa sedikitnya ada tiga faktor yang menyebabkan terjadi perbedaan antara praktek keseharian Islam di negara mayoritas dengan negara minoritas Muslim. Pertama, di negara mayoritas Muslim fikih muncul dan berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat sehingga bisa dikatakan bahwa fikih terus bertransformasi secara alamiah karena menjawab situasi dan kondisi riil masyarakat. Kedua, umat Islam di Negara mayoritas Muslim memiliki pandangan yang sama terhadap syariat sehingga konflik etika dan budaya hampir tidak ada. Ketiga, kemungkinan *vertical clash* antara masyarakat Muslim dan pemerintah dan *horizontal clash* antara sesama Muslim dengan non-Muslim relatif kecil. Menurut Mawardi, ketiga faktor di atas berbanding terbalik dengan kenyataan praktik keseharian masyarakat Muslim yang hidup sebagai minoritas. Meski kebebasan individu telah mendapatkan tempat yang layak, tetapi Muslim yang minoritas kerapkali masih memiliki hambatan-hambatan dari sisi psikologis, sosial dan politik yang sama sekali beda format dengan kalangan masyarakat Muslim yang hidup dan tinggal sebagai mayoritas.[68]

Demi menjawab kegelisahan masyarakat minoritas Muslim tersebut, sejumlah pakar kemudian merumuskan fikih minoritas yaitu fikih yang tidak terikat secara ketat pada produk fikih ulama klasik dan lebih berbasis kemaslahatan yang ada pada nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*.[69] Adapun pakar yang dianggap sebagai penggagas fikih minoritas ini adalah Yūsuf al-QarḌāwī dan Ṭaha Jābir al-'Alwānī.[70] Meski Khaled Abou El Fadl mengemukakan bahwa embrio pembahasan tentang fikih minoritas dapat ditemukan jauh sejak abad kedua hijriah,

---

[67] Abd Moqsith Ghazali, "Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas: Upaya Rekonstruksi Fikih Lama dan Merancang Fikih Baru," *Tashwirul Afkar,* Vol. 31 (2012): 42-63.

[68] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 3.

[69] Ahmad Imam Mawardi, "Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh dan Usul Fiqh," *As-Syir'ah Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 48, No. 2 (Desember, 2014): 316-332.

[70] Nurhayati, "Fikih Minoritas: Suatu Kajian Teoritis," *Ahkam* Vol. 13, No. 2 (Juli, 2013): 193-200; Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, 115.

akan tetapi perdebatan yang muncul dalam fikih klasik tentang minoritas Muslim masih berkutat pada dikotomi antara *dār al-ḥarb* dan *dār al-Islām* yang mempertanyakan kebolehan Muslim tinggal di wilayah non-Muslim.[71]

Ṭaha Jābir al-'Alwāni kemudian menawarkan dikotomi wilayah yang bukan berbasis pada pemberlakuan syariat Islam, tetapi pada kultur sosial masyarakat dengan klasifikasi: *dar al-Islam* dengan *dar al-da'wah*, dan komunitasnya dengan kategori: *ummat al-ijabah* dan juga *ummat al-da'wah*. Perbedaan basis tipologi ini amat penting agar *image* Islam sebagai agama eksklusif yang *vis a vis* dengan Barat menjadi hilang.[72] Al-'Alwāni juga memperkenalkan istilah fikih minoritas pertama kali lewat monograf berjudul *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*. Menurut al-'Alwāni kata fikih dalam fikih minoritas harus dikembalikan pada makna asalnya yang luas, yaitu pemahaman agama yang mencakup masalah teologi dan praktek seperti Abu Hanifah menamakan kitabnya *Fiqh al-Akbar* atau fikih makro yang mencakup masalah etika, teologi dan praktek ibadah. Al-'Alwāni banyak mengeritik para sarjana fikih yang mencari penyelesaian problem kekinian dengan rujukan masa lalu. Oleh karenanya, al-'Alwani menawarkan metode kombinasi pembacaan (*combined reading*): membaca wahyu dan membaca realitas secara bersamaan guna menyerap nilai-nilai universal Al-Qur'an.[73]

Seperti halnya al-'Alwāni, Yūsuf al-QarḌāwī juga memakai lema fikih minoritas dengan bukunya *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat: Hayat al-Muslimin Wast al-Mujtama'at al-Ukhra*. Alih-alih menghadirkan narasi yang bebas dari dikotomi wilayah Islam dan non Islam dengan basis penerapan hukum

---

[71] Khaled Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries," *Islamic Law and Society* Vol. 1, No. 2 (1994): 141-187; Kathryn A Miller, "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwasfrom Fifteenth Century Granada," *Islamic Law and Society* Vol. 7, No. 2 (2000): 256-288.

[72] Taha Jabir al-'Alwani, *Qadaya Islamiyah Mu'asirah: Maqasid al-Shari'ah* (Kairo: Dar al-Hadi, 2001), 56-58.

[73] Taha Jabir Alalwani, *Towards Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections* (London: The International Institute for Islamic Thought, 2003), 15.

Islam sebagaimana tawaran al-'Alwāni, al-QarḌāwī di bagian paling awal memetakan kategorisasi tersebut dan membuat kategori penduduk Muslim yang imigran dan pribumi yang tinggal di wilayah non Islam.74 Akan tetapi merujuk pada buku mereka, Alqardawi lebih maju dibanding Alalwani dalam membumikan fikih minoritas menjadi jawaban atas problematika aktual Muslim minoritas terkait dalam bidang ibadah semisal pelaksanaan jumat dan dalam bidang akidah seperti menegaskan kembali kebolehan menikah dengan wanita non-Muslim.[75]

Pada perkembangannya, kemunculan fikih minoritas mulai diperdebatkan apakah fikih ini benar benar baru ataukah hanya sebatas perubahan nomenklatur? Bagi sebagian pihak, fikih minoritas secara substansial tidak jauh berbeda dengan fikih darurat (*fiqh al-nawazil*) karena kaidah pokok yang digunakan untuk memutuskan hukum (*istinbat al-ahkam*) secara langsung diambil dari kaidah yang telah ada. Muhammad Yusri Ibrahim adalah salah satu sarjana yang menegaskan pendapat ini. Ia mengelaborasi metode dan pendapat para Imam Mazhab guna menjawab problematika Muslim minoritas.[76] Sedang di pihak yang lain, fikih minoritas diyakini sebagai fikih baru yang secara perspektif dan metodologi berbeda dengan yang dikembangkan fikih klasik. Okan Dogan menyatakan bahwa sedikitnya ada tiga faktor distingtif yang membedakan fikih minoritas dengan fikih klasik: spesifikasi objek kajian untuk Muslim minoritas, metode penetapan hukum berbasis maqasid sharia, dan basis perpindahan Muslim ke dalam wilayah non-Muslim sebagai tugas dakwah.[77]

Bagi Dina Taha, perbedaan konsepsi tentang fikih minoritas berimplikasi pada dua hal: status kependudukan

---

[74] Yusuf al-Qardawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah: Hayat al-Muslimin Wast al-Mujtama'at al-Ukhra* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2001), 15-20.

[75] Yusuf al-Qardawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah: Hayat al-Muslimin Wast al-Mujtama'at al-Ukhra*, 91.

[76] Muhammad Yusri Ibrahim, *Fiqh al-Nawazil li al-Aqalliyat al-Muslimah: Ta'silan wa Tatbiqan* (Doha: Dar al-Yusr, 2013), 804.

[77] Okan Dogan, "Rethinking Islamic Jurisprudence for Muslim Minorities in the West," *Tesis University of Texas* (Austin: Faculty of Graduate School, 2015), 87.

dan identitas Muslim minoritas. Fikih minoritas yang berlandaskan fikih klasik seperti yang dihadirkan Qardawi secara tidak langsung mengisyaratkan bahwa status kependudukan Muslim di wilayah Non-Muslim hanyalah sementara (*temporary presence perception*) dan meneguhkan Islam sebagai bukan bagian dari Barat. Sedangkan fikih minoritas yang berlandaskan ijtihad *maqasid shari'a* seperti yang diperkenalkan al-'Alwāni menghendaki adanya konsep identitas integral sebagai Muslim Barat yang hidup dan tinggal selamanya di Barat.[78]

Apa yang dikemukakan Taha di atas berdasar dari gagasan Tariq Ramadan. Ramadan adalah tokoh pelopor yang mengkritik konsepsi fikih minoritas karena terlampau fokus pada identitas keIslaman, seolah-olah Islam sebagai satu satunya identitas yang terisolir dan eksklusif. Oleh karenanya, Ramadan memperkenalkan konsepsi "Western Muslim" yang menghendaki pola identitas integratif antara Barat dan Islam.[79] Gagasan yang diungkap Ramadan ini akan menjadi gerbang bagi peneliti untuk mengungkap lebih jauh tafsir minoritas sebagai fenomena baru penafsiran al-Qur'an yang terjadi di dunia Barat yang merepresentasikan simbiosis mutualisme khususnya ketika berbicara tema seputar non-Muslim dalam al-Qur'an dan relasinya dengan dunia Barat.

Sarjana Muslim Sebagai Minoritas di Barat: Pijakan Awal Tafsir Minoritas

Di bagian sebelumnya telah dijelaskan perkembangan Muslim minoritas dan relasinya dengan diskursus studi Islam yang melahirkan fikih minoritas. Pada bagian ini peneliti akan mengeksplorasi lebih lanjut sejauh mana sarjana Muslim yang hidup sebagai minoritas di Barat ikut berkontribusi dalam diskursus minoritas tersebut. Pada akhirnya akan dimunculkan sejumlah tawaran tentang tafsir minoritas berangkat dari cara

---

[78] Dina Taha, "Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration," *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, Vol. 1, No. 3 (2013): 1-39.

[79] Tariq Ramadan, *Western Muslim and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 224.

pandang sarjana Muslim yang hidup sebagai minoritas di Barat dengan tema-tema seputar doktrin agama dan relasi antar agama dalam perspektif tafsir minoritas. Alih alih menghadirkan narasi tafsir yang menegasikan realitas di Barat yang plural, tafsir minoritas pada penelitian ini lebih ditujukan sebagai bagian integral yang lahir dari rahim masyarakat yang multikultural, multiras, multiagama dan menjunjung tinggi nilai-nilai pluralisme.[80]

Fikih minoritas yang dikembangkan oleh para sarjana masih melihat Muslim minoritas sebagai objek kajian. Dalam arti kapasitas dan posisi Muslim di wilayah non-Muslim masih sebagai objek yang dilihat, bukan sebagai pihak yang mendefinisikan dirinya sendiri. Pandangan ini belum menjawab problem lain yang dihadapi Muslim minoritas ketika berhadapan dengan gelombang Islamophobia dari Barat termasuk kecurigaan orang Barat akan komitmen Muslim atas pluralisme dan sekularisme. Sebagian masyarakat Barat masih menganggap bahwa Islam adalah ancaman bagi keberlangsungan nilai sosio-kultural mereka karena membawa nilai-nilai sendiri yang eksklusif dan kaku.[81] Anggapan tersebut muncul akibat persepsi yang menggeneralisir keberadaan Muslim di Barat sebagai satu entitas.[82] Persepsi seperti ini menjadi masalah tersendiri dalam kehidupan sosial di Barat dan terkadang menjadi pemicu konflik.

Abdullah Saeed berargumen bahwa persepsi yang dibayangkan oleh sebagian sarjana tentang Muslim di Barat tidak sepenuhnya benar. Saeed membuat peta klasifikasi Muslim yang hidup di Barat menjadi empat kelompok berdasarkan relasinya dengan Negara asal, cara pembacaan

---

[80] Marie R. Haug, "Social and Cultural Pluralism as a Concept in Social System Analysis," *American Journal of Sociology*, Vol. 73, No. 3 (1967): 294-304; Paul H. Conn, "Social Pluralism and Democracy," *American Journal of Political Science*, Vol. 17, No. 2 (1973): 237-254.

[81] Christopher Allen, *Islamophobia* (Birmingham: Ashgate, 2010), 83; Emily Dubosh et all, "Islamophobia and Law Enforcement in a Post 9/11 World," *Islamophobia Studies Journal*, Vol. 3, No. 1 (2015): 139- 157.

[82] Joas Wagemaker, "Framing the Threat to Islam," *Arabic Studies Quarterly*, Vol. 30, No. 4 (2008): 1-22; Tony Evans, "The Limits of Tolerance: Islam as Counter-Hegemony," *Review of International Studies*, Vol. 37, No. 4 (2011): 1751-1773.

terhadap teks, keterpengaruhan gerakan ideologis dan identifikasi diri sebagai anti atau pro Barat. Berdasarkan relasinya dengan Negara asal, muncul kelompok pertama yaitu Muslim imigran yang baru pindah dan masih memegang teguh cara berpikir dan tradisi lama dari Negara asal mereka termasuk cara menjadi Muslim yang baik. Kelompok kedua adalah Muslim Barat bernuansa ideologis yang lahir karena pengaruh gerakan Ikhwanul Muslimin (IM) dan Jamaat al-Islami (JI). Kelompok ini amat terorganisir dan menargetkan para pemuda dengan cara-cara dakwah yang modern, aktif dan melakukan upaya Islamisasi dalam semua aspek kehidupan mulai ekonomi, politik dan hukum.[83]

Selain pengaruh ideologis gerakan IM, ideologi Salafi yang berkorelasi dengan cara pandang Hanbali-Wahhabi yang literalis juga berpengaruh kepada Muslim di Barat sebagai kelompok ketiga. Saeed menyebutkan bahwa kelompok ini mengabaikan realitas wajah Islam yang berbeda-beda (*Islamic diversity*), meyakini bahwa Islam tidak berubah, melihat Barat sebagai sebuah entitas yang amoral. Saeed menyebutkan bahwa tiga kelompok ini adalah *isolationist* yang artinya merasa terasing dan mengalienasi identitas KeIslaman mereka dengan identitas Barat.[84]

Berbeda dari tiga kelompok *isolationist* di atas, kelompok terakhir yang disebut sebagai *participant* oleh Abdullah Saeed adalah Muslim yang menjadikan Barat sebagai kampung halaman. Ada semacam persenyawaan budaya antara Islam dan Barat dengan proses adaptasi dan akulturasi sehingga menghasilkan komunitas Muslim yang mampu menerima secara penuh nilai-nilai yang telah ada di Barat. Kelompok ini tidak mempermasalahkan lagi penerapan hukum syariat Islam secara legal-formal, melainkan meyakini bahwa substansi ajaran Islam seperti keadilan, kesetaraan, hak azasi manusia

---

[83] Abdullah Saeed, "Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections," dalam Geoffrey Brahm dan Tariq Modood (ed), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 207; Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (Yale: Yale University Press, 2012), 43.

[84] Abdullah Saeed, "Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections," dalam Geoffrey Brahm dan Tariq Modood (ed), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, 208.

adalah hal terpenting yang sudah mewakili ajaran Islam meskipun diterapkan dalam sistem sekuler. Kelompok *participant* ini juga menolak kategorisasi wilayah dalam tradisi fikih klasik lewat konsepsi oposisi biner antara wilayah Islam dan non-Islam.[85] Kelompok terakhir inilah yang mewakili wajah Islam Barat dalam pandangan para sarjana Muslim seperti Abdullah Saeed, Tariq Ramadan dan Taha Jabir Alalwani, meskipun tiga kelompok lain juga turut eksis dan berkembang.

Senada dengan pendapat Abdullah Saeed dan sarjana lain, Jasser Auda turut menolak dikotomi lawas tentang perwilayahan Islam dan non-Islam dengan memperkenalkan konsep tanah berkeadilan (*land of justice/ wilayat al-'adalah*) sebagai wilayah universal yang dapat ditempati umat Muslim selama kebutuhan dalam *daruriyyat al-khams* terpenuhi.[86] Artinya, yang menjadi tolak ukur suatu Negara terletak pada sejauh mana hak-hak prioritas umat Muslim dalam hal kebebasan beragama, perlindungan keamanan, akses ekonomi dan pendidikan, serta kesetaraan di mata hukum. Oleh karenanya, negara-negara Barat juga bisa menjadi rumah bagi umat Islam.

Peneliti menilai kelompok *participant* adalah representasi Muslim minoritas dengan karakter dan watak kosmopolit yang mempunyai cara pandang yang berbeda dengan Muslim lainnya yang hidup sebagai mayoritas. Selain karena watak dan karakter yang berbeda, model Muslim minoritas ini mampu terus berkembang secara dinamis karena telah menguasai ilmu-ilmu humaniora kontemporer sehingga basis pemikiran keIslaman mereka tidak terbatas pada literatur klasik. Pada gilirannya kelompok Muslim minoritas ini tidak hanya menerima secara mentah seluruh nilai yang ada di tempat tinggalnya, akan tetapi mampu menyaringnya dengan basis keilmuan yang matang.

Lalu apa yang dimaksud dengan tafsir minoritas kaitannya dengan kelompok dalam kategori *participant* ini? tafsir minoritas dalam penelitian ini adalah produk penafsiran al-Qur'an yang dihasilkan oleh sarjana Muslim minoritas, dalam hal ini Abdullah Saeed dan Farid Esack, yang berkaitan dengan ayat ayat seputar Yahudi dan Kristen. Pertanyaan berikutnya apakah layak para sarjana ini dikatakan sebagai

---

[85] Abdullah Saeed, "Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections," dalam Geoffrey Brahm dan Tariq Modood (ed), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, 210.

[86] Jasser Auda, *Rethinking Islamic Law for Minorities: Towards a Western-Muslim Identity* (London: AMSS, 2016), 12-13.

mufasir? Padahal syarat untuk menjadi mufasir teramat banyak yang dalam catatan Imam al-Suyuti sedikitnya ada lima belas termasuk menguasai ilmu bahasa Arab, Usul Fiqh, Qiraat, lurus akidah dan lain lain.[87]

Quraish Shihab dalam bukunya *Kaidah Tafsir* menerangkan bahwa syarat-syarat mufasir seperti yang dikemukakan Imam al-Suyuti terkadang menjadi momok menakutkan sehingga ada yang mundur teratur dan ada pula yang tidak menghiraukannya meski syarat minimal. Shihab kemudian mengajukan beberapa catatan. Pertama, syarat yang banyak tersebut ditujukan pada yang hendak mengemukakan pendapat baru berdasar analisis atas ayat Quran, bukan bagi yang menyampaikan pendapat mufasir yang telah ada. Kedua, syarat tersebut juga bagi mereka yang akan menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an. Adapun bagi orang yang ingin memakai metode tematik dengan menafsirkan ayat tertentu, maka tidak mutlak mengetahui ilmu ilmu yang tidak terkait dengan tema yang akan ia bahas. Ketiga, sebagian syarat perlu direvisi seperti syarat lurus akidah. Syarat ini menjadikan penafsiran orientalis yang non-Muslim tidak dapat diterima, padahal syarat tersebut bisa diganti dengan objektivitas. Berdasarkan Q.S al-Taubah [9]: 6 yang mengisyaratkan bahwa seorang mushrik yang mendengar firman Allah swt berpotensi untuk mengetahui kebenaran melalui Al-Qur'an, kendati ketika mendengarkan belum Islam.[88]

Berangkat dari argumentasi Quraish Shihab di atas, yang memperluas definisi dan syarat penafsiran al-Qur'an, tafsir minoritas berdasarkan watak dan karakter sarjana Muslim minoritas dapat dikemukakan sebagai sebuah khazanah tafsir al-Qur'an kontemporer. Secara sederhana tafsir minoritas dapat didefinisikan sebagai penafsiran al-Qur'an dari perspektif mufasir minoritas yang dalam penelitian ini difokusikan pada relasi antaragama dalam al-Qur'an.

---

[87] Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān* (Riyadh: Markaz al-Dirasah al-Qur'aniyah, t.t), .

[88] Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat Ayat al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 395-398.

PONDOK PESANTREN LINGKAR STUDI AL-QUR'AN

Ar-Rohmah

BANTUL – YOGYAKARTA

https://lsqarrohmah.ponpes.id

BAB III

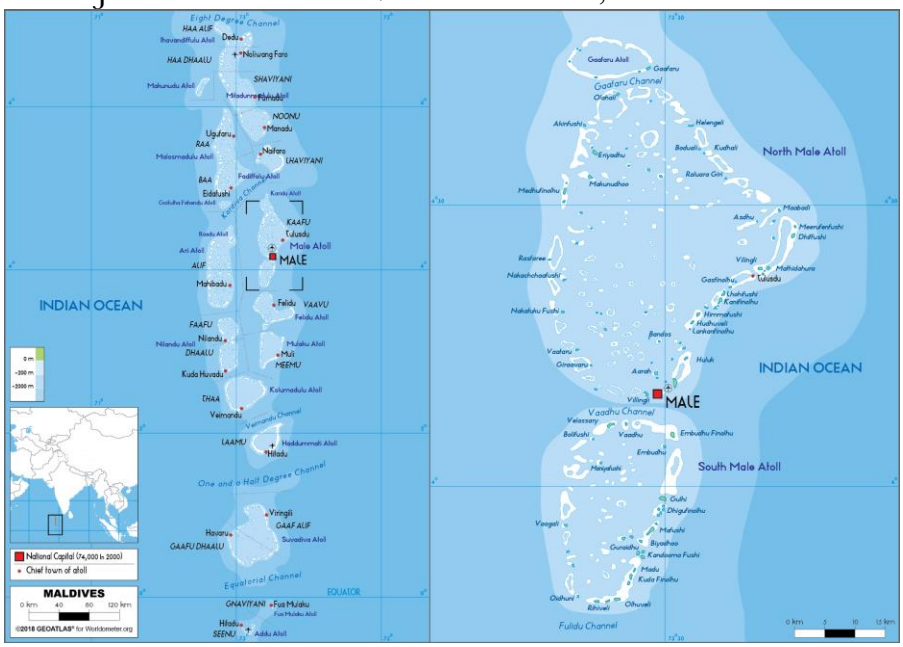
LATAR SOSIO-HISTORIS ABDULLAH SAEED DAN FARID ESACK

Di Bab ketiga ini dijelaskan biografi Abdullah Saeed dan Farid Esack secara bergantian dalam sub pembahasan yang sama. Keterangan mengenai biografi ini fokus pada pertanyaan sejauh mana latar belakang sosio-historis, pendidikan dan kiprah intelektual mereka berpengaruh pada konstruk pemikiran mereka tentang non-Muslim dalam al-Qur'an. Ada empat sub pembahasan yang hendak diulas yaitu setting sosio-historis, latar belakang pendidikan, posisi pemikiran, dan karya-karya yang telah ditulis berupa buku maupun sebagai editor dari kumpulan tulisan.

Latar Sosio-Historis

Maldives atau Maladewa, tempat kelahiran Abdullah Saeed, adalah sebuah Negara kecil yang mempunyai sejarah panjang Islam sejak abad ke 12. Diyakini Islam pertama kali masuk ke Maladewa dibawa oleh Abu al-Barakat al-Barbari seorang syekh dari Maroko pada tahun 1153, selain teori lain yang menyebut oleh seorang pengelana dari dinasti Abbasiyah bernama Shamsuddin al-Tibrizi pada tahun 1147. Menurut sejarahnya pada abad inilah kerajaan Maladewa pada masa tahta Muhammad al-Adil—nama asal Dhonei Kalaminjaan—menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan kemudian secara berangsur angsur rakyat Maladewa menerima Islam dan tampuk kepemimpinan secara turun temurun dipegang oleh sultan kerajaan Maladewa. Ibnu Battuta, seorang pengembara yang terkenal, sempat mengunjugi Maladewa di masa sultan Sultan Ahmed Shihabudeen (1340-1348) mencatat bahwa orang yang berjasa mengIslamkan Maldives saat itu adalah Abu

al-Barakat al-Barbari yang makamnya saat ini dapat ditemukan di Masjid dekat Museum Nasional di Male, ibu kota Maladewa.[1]



Gambar 3.1 Peta Wilayah Maladewa *Sumber:* www.worldomaps.com

Pada mulanya praktek hukum Islam yang umum dipakai di Maldives adalah mazhab Maliki, sebagaimana dibawa oleh Abu al-Barakat al-Barbari yang berasal dari Maroko. Namun pasca penyebaran mazhab Shafii di wilayah Asia Selatan yang terhubung dengan jalur perdagangan Maladewa, pengaruhnya sampai ke Maladewa. Kemudian Mazhab Shafii secara resmi digunakan di Maladewa pada masa Sultan Muhammad Tharukufanu (1573-1585) melalui pengajaran Shaikh Jamaluddin dari Hadhramaut. Hingga kini secara keseluruhan Islam sunni dengan mazhab Shafii mendominasi praktek keagamaan di Maladewa.[2]

Secara politik, Maladewa adalah bekas wilayah protektorat Inggris selama 78 tahun sejak 1887 hingga 1965. Namun demikian, Kerajaan Inggris hanya berkepentingan

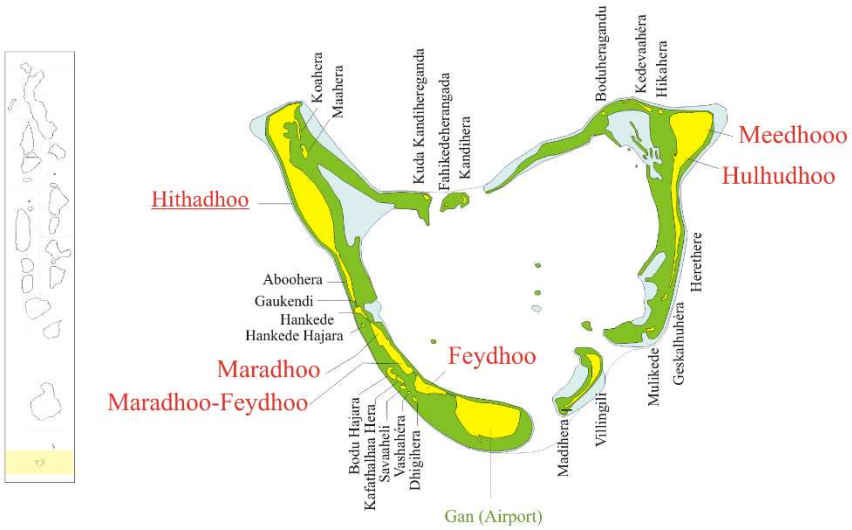
---

[1] Hassan Ahmad Maniku, "Conversion of Maldives to Islam," *Journal of Royal Asiatic Society*, Vol. 31 (1987): 72-81.

[2] Hassan Ahmad Maniku, "Conversion of Maldives to Islam," *Journal of Royal Asiatic Society*, Vol. 31 (1987): 72-81.

membangun pangkalan militer di wilayah Maladewa, tidak mencampuri urusan internal Maladewa yang tetap di bawah kekuasaaan Sultan hingga sultan terakhir Muhammad Farid Didi. Sebelum kemudian mendeklarasikan sebagai Negara Republik pada tahun 1968 dengan presiden pertama bernama Ibrahim Nasir. Karena pernah menjadi wilayah protektorat, yang juga mendatangkan manfaat kepada rakyat Maladewa, pemerintah Republik Maladewa beserta penduduknya memakai Inggris sebagai bahasa resmi selain Divehi, bahasa asli orang-orang Maladewa.[3]

Seperti inilah gambaran setting historis dan politik tempat Abdullah Saeed lahir dan berkembang selama masa kanak-kanak hingga remaja berusia 16 tahun. Abdullah Saeed dilahirkan ketika Maladewa masih di bawah kolonial Inggris tepatnya pada tahun 1960 di Feydhoo, sebuah pulau dalam wilayah Addu Atoll, lingkar kepulauan paling selatan Maladewa yang terletak persis sebelah utara pulau Gan yang menjadi pangkalan militer Inggris.[4] Abdullah Saeed menjadi saksi sejarah perpindahan Maladewa sejak masa kesultanan hingga menjadi republik yang berdaulat.



Gambar 3.2 Peta Wilayah Feydhoo Sumber: Wikipedia

---

[3] Clarence Maloney, "The Maldives: New Stresses in an Old Nation," *Asian Survey*, Vol. 16, No. 7 (1976): 654-671.

[4] Wawancara lewat e-mail dengan Abdullah Saeed (17 Noveber 2017).

Sedangkan Afrika Selatan, tempat kelahiran Farid Esack, merupakan Negara dengan sejarah panjang penjajahan Belanda seperti Indonesia. Melalui VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie), orang-orang Belanda masuk dan berkuasa mengeksploitasi Afrika Selatan pada tahun 1652 sebelum akhirnya Inggris juga ikut masuk pada tahun 1795. Berbeda dengan penjajahan di Indonesia, sebagian orang Belanda di Afrika Selatan yang tidak ingin kembali ke negaranya membentuk koloni berbaur dengan para penduduk Afrika Selatan—dalam arti sempit—dan melahirkan keturunan yang memakai bahasa Afrika. Para keturunan Belanda ini dikenal dengan sebagai orang Afrikaans.[5]

Kemudian pada akhir abad ke-19, orang-orang Afrikaans mulai melawan invasi Inggris atas nama kemerdekaan yang dikenal dengan istilah perang Boers. Perang ini adalah peperangan antara para petani (Boers) yang menamakan diri sebagai bangsa Afrika Selatan melawan kerajaan Inggris. Perang ini meletus dua kali yaitu pada tahun 1880-1881 dan tahun 1899-1902. Perang Boer I menghasilkan kesepakatan pembagian teritorial Afrika Selatan menjadi dua: Negara Oranye (Orange Free State) dan Negara Afrika Selatan. Karena dominasi Kerajaan Inggris masih amat kuat, meletuslah Perang Boers II yang menghasilkan kesepakatan untuk kembalinya dua wilayah teritorial menjadi Negara Afrika Selatan dibawah kekuasaan Inggris.[6]

Sejak saat itu Afrika Selatan merupakan Negara dengan sistem parlementer. Gubernur Jenderal menjadi wakil Raja Inggris dan perdana menteri sebagai kepala pemerintahan. Partai tunggal yang berkuasa saat itu adalah National Party (NP) yang diisi hanya oleh orang-orang Afrikaans. Gubernur Jenderal pertama yang menjadi perwakilan kerajaan Inggris adalah Viscount Gladstone sedangkan Perdana Menteri dipegang Louis Botha. Hingga tahun-tahun berikutnya Orang-

---

[5] Leonard Thompson, *The History of South Africa* (New Heaven, Yale University Press, 2000), 31-40.

[6] Andrew Wessels, *Anglo-Boers War 1899-1902: White Mans War, Black Mans War, Traumatic War* (Bloemfontein: Sun Press, 2011), 17-39.

orang keturunan kulit putih bergantian menjadi pemangku kekuasaan di Afrika Selatan.[7]

Lalu pada tahun 1948 lahirlah sebuah konstitusi fenomenal yang semakin mengukuhkan segregasi sosial antara penduduk berkulit putih yang memegang kekuasaan dengan masyarakt kulit hitam. Konstitusi ini dikenal dengan nama Apartheid yang secara literal berarti pemisahan (*separateness*). Tahun-tahun kelam bagi orang-orang kulit hitam yang hidup di Afrika Selatan pun memulai babak baru. Akses yang luas terhadap politik,ekonomi dan pendidikan hanya diperuntukkan bagi orang-orang berkulit putih. Pada masa-masa inilah Farid Esack lahir. Tepatnya pada tahun 1959 ketika apartheid sudah berlangsung selama sebelas tahun.[8]

Farid Esack dilahirkan di kawasan buruh bernama Bonteheuwel, kawasan bagi para penduduk berkulit hitam. Esack bercerita bahwa masa kecilnya di kawasan tersebut membentuk kepribadiannya sebagai orang yang peka terhadap diskriminasi dan penindasan. Ibunya adalah *single parent* yang ditinggalkan suami begitu saja dan berjuang untuk menghidupi enam orang anak. Ibunya bekerja sebagai buruh harian dengan upah amat minim. Esack kecil terbiasa pergi ke sekolah tanpa alas kaki dan mengetuk pintu para tetangga untuk meminta sepotong roti. Esack mengilustrasikan bahwa ibunya adalah contoh kongkrit korban eksploitasi ekonomi dan patriarki yang terstruktur.[9]

Meski hidup serba terbatas Esack menyebutkan bahwa agama menjadi faktor yang cukup berpengaruh bagi seluruh kelas di Afrika Selatan. Penduduk dari macam-macam agama dapat hidup rukun dan berdampingan. Salah satu buktinya adalah Ibu Esack tidak ragu untuk memasukkan Esack ke Sekolah Kristen. Esack juga bercerita bahwa di masa kecil selain

---

[7] Leonard Thompson, *The History of South Africa*, 110.

[8] Mavis B. Mhaulli et all, "Understanding Apartheid in South Africa Through Racial Contract," *International Journal of Asian Social Science*, Vol. 5, No. 4 (2015): 203-219.

[9] Farid Esack, Quran, *Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, 4.

orang-orang Kristen yang mayoritas, ia juga mengenal baik orang Yahudi dan Baha'i.[10]

Adapun cerita tentang sejarah masuknya Islam ke wilayah Afrika Selatan dapat ditelusuri pada abad ke-17. Gelombang orang-orang buangan dari wilayah Nusantara yang sama-sama dijajah Belanda menjadi penanda masuknya Islam ke Afrika Selatan. Salah seorang ulama asal Indonesia bernama Syekh Yusuf al-Makassary, menjadi orang yang berjasa dalam menyebarkan agama Islam di Afrika Selatan.[11]

Gambar 3.3 Peta Wilayah Afrika Selatan sumber: mapsofworld.com

Dari keterangan tentang latar belakang sosial di atas dapat diketahui bahwa Abdullah Saeed dan Farid Esack adalah

---

[10] Farid Esack, Quran, *Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, 2.

[11] Ebrahim Mahomed Mahida, *History of Muslim in South Africa: A Chronology* (Westville: Arabic Study Circle, 1993), 1-5.

generasi awal pasca kolonial. Mereka tumbuh bersama identitas primordial sebagai bangsa yang pernah terjajah. Imperium Inggris adalah negara yang menancapkan pengaruh kepada kepribadian Saeed dan Esack setidaknya dalam faktor bahasa. Pada perjalanan hidup selanjutnya, Abdullah Saeed dan Farid Esack juga ditempa lewat institusi pendidikan. Mengenai ini akan dijelaskan pada bagian berikutnya.

Pendidikan dan Karir Intelektual

Telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya sekelumit latar sosio-historis tempat Abdullah Saeed dan Farid Esack lahir dan tumbuh hingga masa remaja. Tempat tinggal di masa emas pertumbuhan turut membentuk horizon karakter dan watak seseorang yang terbawa sampai dewasa. Selain itu, pendidikan dan lingkungannya menjadi hal lain yang turut membentuk pemikiran seseorang. Bagian ini akan merunut latar belakang pendidikan Abdullah Saeed dan Farid Esack dari awal sekolah hingga menyelesaikan bangku doktoral.

Masa Abdullah Saeed remaja adalah ketika Ibrahim Nasir menjadi Presiden Republik Maladewa. Ibrahim Nasir merupakan Presiden terpilih pertama Maladewa. Ia adalah Presiden pertama yang mulai memodernisasi sektor perikanan dan pariwisata dan mulai mengirim anak muda Maladewa belajar ke luar negeri. Menjabat sebagai Presiden Maladewa selama dua periode dari tahun 1968 hingga tahun 1978.[12] Abdullah Saeed adalah salah seorang anak yang mendapatkan beasiswa dari program Ibrahim Nasir. Pakistan menjadi tempat singgah pertama Saeed menuntut ilmu dan merasakan atmosfer dunia luar.

Pada tahun 1976 Abdullah Saeed menginjakkan kaki di kampung halaman Fazlur Rahman, Pakistan. Saeed mendalami agama Islam di sebuah Madrasah tradisional sekitar satu setengah tahun atau delapan belas bulan. Selama masa pendidikan yang cukup singkat ini, Saeed belum mengenal pemikiran Fazlur Rahman. Akan tetapi lebih banyak

[12] Wawancara via surat elektronik tanggal 17 November 2017

mempelajari Quran, Hadis dan ilmu Fiqih dengan metode hapalan. Hal ini dikarenakan gagasan Islam progressif Fazlur Rahman banyak ditentang oleh ulama tradisional pendiri madrasah tempat dimana Saeed menimba ilmu.[13]

Tidak lama selepas menyelesaikan studinya di Pakistan Abdullah Saeed mendapatkan beasiswa dari kerajaan Saudi Arabia untuk belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Islam Madinah. Pendidikannya di Madinah terbilang cukup lama bagi tingkat strata satu. Sembilan tahun lamanya Saeed menghabiskan waktu di Universitas Islam Madinah, tempat Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh (1893-1969) dan Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz (1909-1999) pernah menjabat sebagai rektor.[14] Menurut pengakuan Saeed, pada waktu itu dalam rentang tahun 1977-1986, di jurusan sastra Arab pelajaran Islam tidak diarahkan pada ideologi Salafi-Wahabi seperti yang massif di akhir abad 20. Oleh karenanya, tidak heran jika Abdullah Saeed selepas dari Madinah dapat melanjutkan studinya ke Australia.[15]

Universitas Melbourne adalah tempat berlabuh terakhir bagi perjalanan akademik Abdullah Saeed. Pertama menginjakkan kaki di Melbourne pada tahun 1986, langsung setelah dari Madinah. Satu tahun setelahnya Saeed mendapatkan gelar master di bidang kajian timur tengah dari Universitas Melbourne. Perburuan intelektualnya berlanjut di Universitas Melbourne sampai merampungkan studi doktoralnya di bidang kajian Islam pada tahun 1992. Selepas merampungkan doktor, Abdullah Saeed mengabdikan diri menjadi dosen tetap di almamaternya. Selain sesekali pulang ke Maladewa karena sempat memegang jabatan kepala Mahkamah Agung pada tahun 2010.[16]

Di Australia inilah kesadaran toleransi dan pluralisme Abdullah Saeed tumbuh. Realitas Australia yang multikultural dan perjumpaan-perjumpaan dengan intelektual seperti

---

[13] Wawancara via surat elektronik tanggal 17 November 2017

[14] http://enweb.iu.edu.sa/ diakses pada tanggal 27 Mei 2018.

[15] Bincang bersama Abdullah Saeed di Royal Ambarukmo Hotel 7 April 2016.

[16]http://www.supremecourt.gov.mv/mediafolder/international_conference_of_jurists.pdf diakses pada tanggal 27 Mei 2018.

Andrew Rippin dan Mukti Ali membuat horizon Abdullah Saeed semakin kaya. Khususnya menyadari tentang pentingnya dialog antaragama demi membangun nilai-nilai universal Islam di kancah internasional.[17]

Sebagaimana Abdullah Saeed, Farid Esack pun menjadikan Pakistan tempat pertama pengembaraan intelektualnya. Tahun 1974 Esack mulai belajar di Pakistan, tepatnya di Institut Studi Islam Aleemiyah, Karachi. Esack mengaku di kampus inilah pertama kali mendengar nama Fazlur Rahman, namun dalam konteks kebanggaan Maulana Yusuf Binnuri, rektor kampusnya, yang ikut berkontribusi dalam pengasingan Fazlur Rahman keluar dari Pakistan.[18]

Berbeda dengan Saeed yang hanya satu setengah tahun di Pakistan, Esack menghabiskan waktu delapan tahun lamanya belajar di Pakistan. Esack belajar dalam sistem Dars al-Nizami, kurikulum yang dirancang untuk melahirkan ulama. Para lulusannya akan diberi gelar Mawlana, begitu pun dengan Esack pasca lulus dari Karachi di tahun 1982, Mawlana Farid Esack. Sebelum pulang, Esack sempat mengajar di almamaternya tersebut selama beberapa bulan.[19]

Sepulangnya dari Pakistan, Farid Esack membuat organisasi pergerakan Islam yang ikut melawan apartheid di tahun 1984. Organisasi itu bernama *Call of Islam*, Panggilan Islam. Meskipun tidak dimaksudkan menjadi tandingan organisasi yang telah lama ada, seperti Jama'at Tabligh, yang dulu Farid Esack juga berada di dalamnya, akan tetapi karena perbedaan pandangan terkait relasi dan interaksi dengan non-Muslim seringkali dua organisasi ini berseberangan. Meskipun rintangan ini cukup menguras perhatian Esack, akan tetapi perbedaan paham dalam internal umat Islam Afrika Selatan

---

[17] Abdullah Saeed, *Islam in Australia* (New South Wales: Allen & Unwin, 2003), 64.

[18] Farid Esack, Quran, *Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, 64.

[19] https://www.uj.ac.za/contact/Pages/Farid-Esack.aspx diakses pada tanggal 29 Mei 2018.

dapat dilewati dengan baik, tanpa ada pertentangan yang berarti.[20]

Setelah dirasa berhasil melawan kebijakan apartheid, yang ditandai dengan bebasnya Nelson Mandela tanggal 11 Februari 1990 dan mulai berjalannya Kongres Nasional Afrika (African National Congress), Farid Esack melanjutkan perburuan intelektualnya. Tempat yang dituju adalah Universitas Birmingham, Inggris. Esack mengambil konsentrasi teologi, khususnya teologi pembebasan (*liberation theology*). Esack lalu melanjutkan studi pasca doktoral di Jerman, tepatnya di Sankt Georgen Graduate School of Philosophy and Theology, dengan konsentrasi hermeneutika.[21]

Sebelum pulang dan mengabdi menjadi dosen di University of Johannesburg, Farid Esack pernah menjadi dosen tamu di Harvard Divinity School atas prakarsa yayasan Pangeran Waleed bin Talal. Selain mengajar dan meneliti, Esack tidak kehilangan passionnya sebagai aktivis. Ia sempat diamanahi sebagai komisioner nasional kesetaraan gender pada masa Nelson Mandela tahun 1994-1999.[22]

Saat ini Abdullah Saeed tercatat sebagai dosen senior dan juga guru besar di Melbourne University, Victoria, Australia. Begitu pun Farid Esack, dosen senior dan guru besar di University of Johannesburg, Afrika Selatan. Bedanya Abdullah Saeed sudah menjadi penduduk tetap (*permanent residence*) dan menurut pengakuannya sudah jarang kembali pulang ke Maladewa. Sedangkan Farid Esack lebih memilih mengabdi di Afrika Selatan. Lingkungan yang dihadapi baik oleh Saeed maupun Esack sama-sama multikultur, multiras dan multiagama. Mereka juga sama-sama sebagai Muslim minoritas di lingkungannya masing-masing.

Ketika peneliti melakukan lawatan ke Melbourne University pada November 2017 untuk menghadiri konferensi

---

[20] Rania Hassan, "Identity Construction in Post-Apartheid South Africa: The Case of Muslim Community," *PhD Thesis* (The University of Edinburgh, 2011), 61.

[21] http://www.Muslim.co.za/people/farid_esack/page-1136 diakses pada tanggal 30 Mei 2018.

[22] http://www.Muslim.co.za/people/farid_esack/page-1136 diakses pada tanggal 30 Mei 2018.

yang diadakan CILIS (Center For Indonesian Law, Islam and Society), Abdullah Saeed sedang tidak berada di Australia. Dalam email balasan yang penulis kirim sebelumnya, Saeed mengatakan sedang melakukan penelitian di luar negeri. Menurut pengakuan kolega yang peneliti temui di Melbourne, seperti Tim Lindsey dan Greg Fealey, Saeed adalah orang yang super sibuk karena sering dipercaya pemerintah Australia untuk melakukan penelitian antar negara.

Adapun Farid Esack pada tanggal 1 Mei 2018, mendapatkan penghargaan dari presiden baru Afrika Selatan, Cyril Ramaphosa (menjabat sejak Februari 2018). Kontribusinya terhadap ilmu pengetahuan dan perlawanan terhadap ketidakadilan gender, ras dan opresi keagamaan, menghantarkan Esack mendapat anugerah Order of Luthuli, penghargaan tertinggi bagi warga sipil Afrika Selatan. Sayangnya, beberapa hari kemudian, 12 Mei 2018, Esack terkena serangan jantung. Di usianya yang ke 59 tahun, Farid Esack tetap aktif menyuarakan kesetaraan dan kebebasan. Esack menjadi orang yang sangat menentang Israel yang menjajah Palestina dan isu-isu lain terkait ketidakadilan.

Baik Abdullah Saeed maupun Farid Esack melihat bahwa ajaran Islam, terutama Al-Qur'an sebagai sumber pedomannya, adalah solusi bagi problem yang mereka hadapi di tengah-tengah konflik yang seringkali muncul. Saeed dan Esack bersikap terbuka, toleran, egaliter dan tidak membeda-bedakan orang atas dasar identitas primordial; ras maupun agama. Oleh karenanya, Saeed dan Esack melihat bahwa ayat-ayat tentang non-Muslim dalam Al-Qur'an berbicara dalam situasi khusus. Untuk uraian mengenai pembahasan ini akan diulas di bab selanjutnya terkait konstruk pemikiran tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack.

Posisi Pemikiran

Pembahasan mengenai posisi pemikiran pada bab ini penting karena peneliti memosisikan Abdullah Saeed dan Farid Esack tidak hanya sebagai minoritas Muslim, melainkan mereka juga memiliki corak pemikiran tertentu jika disandingkan dengan para pemikir Muslim lain. Untuk

menentukan posisi pemikiran tersebut, diperlukan identifikasi yang berlandaskan pada ketegori tertentu. Baik Farid Esack maupun Abdullah Saeed masing-masing telah membuat klasifikasi. Pada sub-bab ini peneliti akan fokus pada klasifikasi yang dibuat oleh mereka dan memosisikan mereka dalam klasifikasi tersebut. Abdullah Saeed membuat enam kategori untuk melihat perkembangan pemikiran Islam di abad 21, kategori tersebut antara lain:

Pertama, legalis-tradisionalis. Abdullah Saeed menjelaskan bahwa aliran pemikiran ini adalah pengikut lima madzhab fikih (Hanafi, Maliki, Syafii, Hanbali, Ja'fari) yang tersebar di seluruh penjuru dunia. Hingga saat ini, Muslim masih mengikuti berbagai madzhab ini dengan madzhab yang dominan di satu tempat dan madzhab lain di tempat lain. Seperti madzhab Syafi'i di Indonesia dan Malaysia, sedangkan Maliki di Tunisia, dan Hanbali di Saudi Arabia. Namun demikian, menurut Saeed, telah ada upaya untuk menekankan kesamaan dan persamaan seluruh madzhab ini dibandingkan dengan perbedaannya. Saeed menyebutkan bahwa figur yang mewakili aliran ini adalah Syekh Yusuf al-Qardawi

Kedua, Islam politik (*political Islamist*). Menurut Abdullah Saeed, aliran ini fokus pada mengembangkan Islam sebagai dasar sosial dan politik. Kelompok Islam politik menolak gagasan ideologi modern seperti nasionalisme, sekularisme, komunisme, dan westernisasi. Kelompok ini menekankan pada aktivisme Islam yang menentang otoritas negara dan juga agama. Contoh dari kelompok ini adalah Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat Islami di Pakistan.

Ketiga, Muslim sekuler. Kelompok ini menekankan pada keimanan personal dan kesalehan individu antara perseorangan dengan Tuhan. Muslim sekuler menilai tidak perlu adanya implementasi Islam dalam ruang publik.

Keempat, teolog puritan (*theological puritans*). Aliran ini fokus pada keimanan yang benar (*correct belief*) dan menghindari praktik yang dianggap tidak bersumber dari Islam seperti menghormati wali, ziarah kubur, tarekat, dan semua praktik yang dianggap bid'ah. Kelompok ini mengikuti pendapat Ibnu Taimiyah (w. 1328) dan Muhammad bin Abd al-Wahab (w.1792), dengan tokoh abad modern Muhamamad

bin Salih al-Uthaimin (w. 2001). Di Indonesia kelompok ini seringkali disebut dengan salafi-wahabi.

Kelima, militan ekstremis. Abdullah Saeed menjelaskan bahwa kelompok ini diwakili oleh Usama bin Laden dengan organisasi al-Qaeda dan jaringannya. Kelompok ini menganggap Islam terus dilemahkan karena kolonialisasi dan westernisasi, oleh karenanya orang Islam wajib melawan dengan cara-cara kekerasan. ISIS dan jaringannya dapat dimasukkan dalam kelompok ini.

Keenam, progresif ijtihadis. Abdullah Saeed mendedah beberapa karakteristik yang menjadi ciri kelompok ini: berupaya membuat metodologi dan ijtihad baru untuk menjawab permasalahan kontemporer umat; berpandangan bahwa beberapa hukum fikih tradisional sudah tidak relevan dengan kondisi saat ini; mengombinasikan pemikiran Islam tradisional, pendidikan dan pemikiran Barat; menekankan pada keadilan sosial, gender, hak asasi manusia, dan harmoni antara Muslim dan non-Muslim. Progresif ijtihadis menghendaki perubahan dalam umat Islam melalui reinterpretasi teks Islam dan tradisinya, dengan menekankan pada pemikiran dan aktivisme.[23]

Apabila melihat pada enam kategorisasi yang dibuat Saeed di atas, dapat dikatakan bahwa Abdullah Saeed masuk dalam kelompok progresif-ijtihadis. Hal ini dapat dilihat dari pemikiran dan aktivismenya yang sesuai dengan kriteria yang ada. Saeed melakukan upaya reinterpretasi terhadap teks al-Qur'an dan fokus pada isu-isu seputar keadilan, kesetaraan gender, dan pluralisme.

Selain kategori di atas, Abdullah Saeed pun membuat tiga klasifikasi kelompok dalam konteks penafsiran ayat-ayat etika-hukum (*ethico-legal*) dalam al-Qur'an berdasarkan pada kriteria bahasa untuk menentukan makna teks dan memperhitungkan konteks sosial-historis masa lalu dan masa kini. *Pertama*, tekstualis yaitu yang amat ketat pada pendekatan literalistik atas al-Qur'an. Bagi tekstualis, umat Islam wajib

---

[23] Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 142 – 151.

mengikuti perintah yang tertera dalam al-Qur'an, karena makna teksnya berlaku universal. *Kedua*, semi-tekstualis, pada dasarnya sama-sama menekankan pada pendekatan literalistik dan menegasikan konteks sosial-historis seperti tekstualis, akan tetapi kelompok ini mampu mengemas pendekatanna dengan idiom modern. Saeed mencontohkan Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat Islami di Pakistan yang termasuk dalam kelompok semi-tekstualis. *Ketiga*, kontekstualis, yang dalam menafsirkan ayat etika-hukum dalam al-Qur'an mementingkan konteks sosial-historis dengan pemahaman yang komprehensif.[24] Dari kategorisasi ini, Abdullah Saeed termasuk dalam kategori kontekstualis sebagaimana pendekatan mereka yang lebih menekankan pada pemahaman kontekstual terhadap al-Qur'an.

Farid Esack lewat bukunya *The Quran A User's Guide* membuat metafora dalam menentukan kategori pendekatan para sarjana terhadap al-Qur'an. Ia menganalogikan al-Qur'an seperti kepribadian dan tubuh perempuan yang dicintai dan bagaimana cara ia didekati. Esack mengibaratkan tipe-tipe laki-laki yang mendekati perempuan. Dengan analogi ini, Esack mengurutkan enam level cara mendekati al-Qur'an.

Level pertama, *uncritical lover* (kekasih yang cinta buta). Sama seperti lelaki yang dimabuk kepayang, model pendekatan seperti ini mengibaratkan al-Qur'an adalah pelipur lara dan segalanya. Apa pun pertanyaan yang mengangkut tentangnya, akan dianggap sebagai kekeliruan. Level dengan interaksi ini merefleksikan umat Muslim pada umumnya. Level kedua, *scholarly lover* (kekasih yang paham). Model interaksi ini seperti seorang kekasih yang ingin menjelaskan kepada dunia bahwa kekasih hatinya adalah segalanya. Level ini representasi dari para sarjana Muslim pada umumnya, yang meyakini eternalitas al-Qur'an dan keagungannya, yang secara bersaman berupaya mendedah berbagai aspek keagungan tersebut. Figur yang mewakili menurut Esack, antara lain: Amin al-Khuli (w. 1977), Husein

---

[24] Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 3.

Tabataba'i (w. 1981), dan para sarjana al-Qur'an terdahulu semisal Badruddin al-Zarkasyi (w. 1391) dan lain lain.[25]

Level ketiga, *critical lover* (kekasih yang kritis). Masih sama-sama meyakini keagungan dan keindahan si perempuan, tetapi di level ini lelaki yang mencintai bertanya-tanya tentang asal usul, bahasa, dan lain-lain untuk lebih memperdalam kecintaan terhadapnya. Para sarjana di level ini membawa al-Qur'an dari status ilahi yang tak tersentuh (*untouchable*) ke status manusia agar al-Qur'an dapat diproyeksikan untuk mengatasi problem kehidupan sehari-hari. Seperti Abu Zayd yang memosisikan al-Qur'an sebagai teks sastra, maka al-Qur'an dapat dipahami secara lebih mendalam dan lebih luas. Begitu pun Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, dan Fuat Sezgin. [26]

Level keempat, *the friend of the lover* (teman si kekasih). Level ini diibaratkan sebagai teman si kekasih karena memakai pendekatan simpatik ketika membahas al-Qur'an. Esack mengibaratkannya dengan kalimat, "jika ini yang diyakini Muslim tentang al-Qur'an, bahwa al-Qur'an adalah Kalam Tuhan, maka begitulah adanya." Wilfred Cantwell Smith (w. 1980) adalah salah satu sarjana yang memakai pendekatan spiritualitas dalam membahas al-Qur'an. Begitu pun dengan Montgomery Watt dengan pendekatan sosial.[27]

Level kelima, *the voyeur* (si pengamat). Di level ini, Esack mengibaratkan orang yang mendekati al-Qur'an sebagai pengamat dari jauh, yang tidak berkepentingan apa pun. Mereka ingin menggali dari al-Qur'an berdasarkan apa yang diketahui, semisal John Wansbrough (w. 1977) dan Andrew Rippin (w. 2016). Level keenam, *the polemicist* (si pembuat polemik). Seperti seseorang yang benci, kelompok ini melihat al-Qur'an dengan penuh kecurigaan dan polemik. Kelompok ini tidak membaca serius apa yang didiskusikan oleh kelompok

---

[25] Farid Esack, *The Quran A User's Guide* (Oxford: Oneworld Publication, 2007), 2 – 4.

[26] Farid Esack, *The Quran A User's Guide*, 5.

[27] Farid Esack, *The Quran A User's Guide*, 6 – 7.

pada level kelima, hanya ingin menyebarkan kebencian dengan umat Muslim. [28]

Tiga level pertama adalah representasi dari umat Muslim yang memahami al-Qur'an dibarengi dengan keimanan atasnya. Perbedaan di antara ketiga level ini terletak pada sejauh mana mereka kritis dalam membaca dan menafsirkan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Level pertama mewakili orang Islam awam, sedangkan dua level setelahnya diwakili oleh para sarjana. Sedangkan tiga level setelahnya adalah non-Muslim yang tidak memiliki keimanan atas al-Qur'an. Sama seperti tiga level awal, level keempat dan kelima diwakili oleh para sarjana non-Muslim, sedangkan level keenam melihat al-Qur'an tanpa pendekatan akademis.

Lalu dimana posisi Farid Esack dalam enam level klasifikasi ini? Dalam uraiannya, Esack menegaskan diri sebagai Muslim kritis dan progresif dalam mengkaji dan mengimplementasikan al-Qur'an. Begitu pun dengan Abdullah Saeed yang meneruskan metode Fazlur Rahman, sama sama berada pada level *critical lover* yang berusaha menemukan relevansi antara konteks al-Qur'an dan konteks masa kini.

Karya-Karya

Cara paling efektif untuk mengetahui perjalanan intelektual seorang tokoh adalah dengan menelusuri karya-karya yang telah dihasilkan. Abdullah Saeed dan Farid Esack merupakan dua sarjana prolifik yang banyak menghasilkan karya buku, artikel jurnal dan makalah seminar berskala internasional. Pada bagian ini, peneliti akan mendeskripsikan secara singkat karya Abdullah Saeed dan Farid Esack khususnya yang dalam bentuk buku.

1. Karya-Karya Farid Esack

Tidak hanya mengurutkan secara periodik, di bagian ini peneliti juga mencoba mengklasifikasikan buku-buku tersebut

---

[28] Farid Esack, *The Quran A User's Guide*, 8 – 11.

sesuai dengan latar belakang penulisan dan bidang yang sedang ditekuni. Secara garis besar, karya-karya Farid Esack dapat dibagi menjadi dua. Pertama buku ideologis, yaitu buku-buku yang berkaitan erat dengan perjuangannya melawan apartheid. Kedua buku post-ideologis, yaitu buku-buku pasca apartheid yang tidak berkaitan dengan perlawanan melawan rezim apartheid. Peneliti mengistilahkan kategori kedua dengan reflektif-reformatif karena pada dasarnya buku pasca ideologi ini bersifat reflektif sekaligus juga reformatif karena nilai aktivismenya yang tidak dapat hilang.

a. Buku Ideologis (1989 – 1997)

But Musa Went to Firaun!: A Compilation of Question and Answer about the Role of Muslim in the South Africa Struggle for Liberation

Buku yang terbit setahun sebelum berakhirnya apartheid di Afrika Selatan ini merupakan bentuk ikhtiar Farid Esack untuk mengokohkan peran ajaran Islam dalam menentang politik diskriminasi pemerintah apartheid.

Berbeda dengan ulama pro apartheid, Farid Esack memakai dalil untuk mengkonter narasi-narasi yang dibangun mereka. Meskipun buku ini hanya berjumlah 84 halaman, pembahasan dengan enam bab cukup komprehensif. Bab pertama berisi tentang identitas, kepentingan, dan urgensi keterlibatan umat Muslim dalam perjuangan anti-apartheid. Bab kedua seputar partisipasi, negosiasi, dan konfrontasi. Pada bab ini Esack memakai analogi Nabi Musa berhadapan dengan Fir'aun untuk membebaskan bangsa Israil dengan tidak menjadi bagian dari kekuasaan, sejarah perjanjian hudaibiyah Nabi Muhamamd dengan orang Quraish dalam negosiasi, dan analogi Nabi Yusuf yang menolak untuk terkooptasi oleh kekuasaan yang tidak adil. Bab ketiga terkait dengan topik Islam, iman, dan politik, yang di dalamnya Esack menekankan pentingnya redefinisi iman dan Islam, dengan tidak berpangku tangan tetapi terlibat dalam perubahan sistem sosial. Bab keempat, Esack menjelaskan pentingnya kolaborasi antar

agama untuk melawan tirani. Bab lima mengetengahkan masa depan yang hendak dicapai, dan bab enam menandaskan tugas dan kewajiban yang mesti dilakukan.[29]

Buku ini didedikasikan untuk mendukung gerakan the Call of Islam, organisasi yang saat itu gencar dalam melawan kebijakan politik apartheid. Esack banyak mengutip kisah Nabi dalam al-Qur'an untuk dijadikan contoh perjuangan melawan kekuasaan zalim.

Senada dengan tujuan buku ini, dalam kata pengantar ditegaskan pentignya memakai dalil agama untuk mengimbangi ulama yang pro status quo. Fatime Meer, aktivis perempuan yang menulis kata pengantar, merujuk perjuangan ulama Iran dalam melawan penguasa tiran Shah Reza Pahlevi.[30]

Quran Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression

Terbit tahun 1997 buku ini dianggap sebagai magnum opus Farid Esack. Melalui buku ini Esack telah berhasil meletakkan dasar hermeneutika al-Qur'an liberatif sebagai refleksinya dalam melawan kebijakan politik apartheid di Afrika Selatan. Selain merumuskan teori hermeneutika liberatif, buku ini juga mencerminkan perjalanan Gerakan Islam progresif yang menggunakan al-Qur'an sebagai basis teologis untuk mendorong Muslim mampu bekerja sama dengan kelompok lain untuk kebebasan Afrika Selatan.

Farid Esack menyusun buku ini dalam tujuh bab disertai pendahuluan. Di bab pendahuluan, Esack banyak bercerita tentang pengalamannya hidup dalam ketertindasan, bertemu orang-orang baik meski berbeda agama, dan belajar di tempat yang konservatif. Dari perjalanan hidup tersebut Esack mendapatkan pijakan kuat untuk berjuang bersama al-Qur'an mendorong runtuhnya pemerintahan diskriminatif.

---

[29] Farid Esack, *But Musa Went to Firaun!: A Compilation of Question and Answer about the Role of Muslim in the South Africa Struggle for Liberation* (Maitland: Call of Islam, 1989), 78.

[30] Farid Esack, *But Musa Went to Firaun!: A Compilation of Question and Answer about the Role of Muslim in the South Africa Struggle for Liberation*, xii.

Bab pertama, kedua dan ketiga membahas seputar konteks latar belakang penafsiran al-Qur'an, pembahasan akademik seputar teks dan konteks serta landasan konseptual hermeneutika dan pendekatan atas pemahaman al-Qur'an, dan konsep kunci hermeneutika pembebasan yang digagas Esack. Bab keempat hingga terakhir bab ketujuh, membahas redefinisi dan rekonsepsi identitas, korelasinya dengan diksi dalam al-Qur'an, untuk dijadikan pijakan sebagai bagian dari alat perjuangan oleh Farid Esack.[31]

b. Buku Reflektif-Reformatif (1999 – 2009)

On Being Muslim: Finding a Religious Path in World Today

Dua tahun setelah menerbitkan magnum opusnya, *Quran Liberation and Pluralism*, Farid Esack kemudian menerbitkan buku ini yang berisi tentang perenungannya tentang Allah swt, refleksi dirinya sebagai seorang Muslim minoritas di Afrika Selatan, dan interaksinya bersama lingkungan sosial yang membentuk dirinya. Dalam buku yang bisa disebut sebagai otobiografi intelektualnya ini Esack tidak hanya bercerita tentang beragam konsep mengenai Islam dari perspektif dirinya saja, akan tetapi juga bercerita dari sudut pandang orang lain seperti Nelson Mandela dan Amina Wadud Muhsin.[32]

Secara garis besar melalui buku ini Farid Esack hendak mempromosikan gagasan pluralisme dalam Islam dengan lebih personal setelah dalam buku sebelumnya Ia berbicara dalam konteks organisasi dengan kacamata al-Qur'an sebagai sudut pandangnya. Pengalaman hidup yang mengantarkannya pada kesimpulan bahwa agama harus mendorong perubahan sekecil apa pun. Agama harus menjadi roda penggerak bagi para pemeluknya untuk terus maju mendobrak segala bentuk kungkungan yang membelenggu kebebasan dan mengokohkan diskriminasi. Bagi Esack, Islam tidak hanya

---

[31] Farid Esack, *Quran Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1997).

[32] Farid Esack, *On Being Muslim: Finding a Religious Path in World Today* (Oxford: Oneworld Publication, 1999).

untuk kemanusiaan an sich, tetapi juga sebagai alat untuk kemerdekaan manusia dan seluruh makhluk yang sesungguhnya.

The Quran: A Short Introduction

Peristiwa 9/11 pada tahun 2001 selain mengakibatkan meningkatnya Islamophobia juga menarik minat banyak orang-orang Barat untuk mencari dan mempelajari terjemah al-Qur'an. Farid Esack melihat momentum ini untuk menjelaskan al-Qur'an secara lebih komprehensif kepada orang-orang awam dengan menuliskan pengantar yang terbit pada tahun 2002 awal melalui penerbit Oneworld, Oxford.

Pada bagian pendahuluan Farid Esack membuat sebuah ilustrasi untuk menjelaskan enam pendekatan yang berbeda terhadap al-Qur'an. Oleh Esack al-Qur'an diibaratkan sebagai tubuh perempuan (sebagai metafora dari teks tertutup/*veiled text*) yang didekati oleh enam orang: *uncritical lover* (pengagum tanpa kritik), *scholarly lover* (pengagum akademis/dengan alasan), *critical lover* (pengagum kritis yang mempertanyakan lebih jauh), *friend of the lover* (teman dari pengagum/ sarjana non-Muslim yang simpatik), *the vouyeristic* (pemerhati yang kritis/ sarjana non-Muslim yang memakai pendekatan kritis terhadap teks/ *source-critical*), dan *the polemicist* (sarjana non-Muslim dengan pendekatan kolonial/ misionaris, mencari-cari kesalahan).[33]

Buku ini berisi delapan bab yang meliputi bab pertama yaitu pembahasan seputar posisi al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari umat Muslim dengan memotretnya sebagai Kitab yang tidak hanya ditulis, tetapi juga memiliki tradisi oral yang kuat. Bab kedua berbicara tentang sejarah kanonisasi dan pengumpulan al-Qur'an, serta peran sentral wahyu al-Qur'an dalam perjalanan dakwah Nabi Muhammad saw. Bab ketiga berisi tentang sejarah teks al-Qur'an dan perdebatan mengenai bahasa al-Qur'an yang digaungkan oleh Christops Luxenberg. Bab keempat fokus pada pembahasan tentang sejarah kanonisasi al-Qur'an pasca kodifikasi pada masa Utsman bin

---

[33] Farid Esack, *The Quran: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications: 2002), 1 – 9.

Affan, ragam cara baca al-Qur'an yang dijadikan salah satu dasar bagi pembacaan progresif atas al-Qur'an.

Bab kelima membahas mengenai al-Qur'an dari sudut pandang teologis sebagai sebuah wahyu yang kaitannya dengan praktik (sunnah) Nabi Muhammad saw atau dalam arti sempit dengan hadis Nabi. Bab keenam pembahasan masuk pada cara memahami al-Qur'an khususnya diskursus perkembangan tafsir al-Qur'an dari sejak awal hingga metode-metode modern kontemporer dengan uraian mengenai para sarjana seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Muhammad Arkoun. Bab ketujuh berisi tentang doktrin dan dogma agama Islam terhadap aspek-aspek eskatologis dan historis al-Qur'an seperti pembahasan mengenai nabi-nabi terdahulu dan Hari Kiamat. Bab kedelapan Esack membahas seputar akhlak yang diajarkan dalam al-Qur'an untuk individu, sosial-ekonomi, dan institusionalisasinya dalam agama Islam. Pada bagian penutup Farid Esack menguraikan kontekstualisasi al-Qur'an yang dihubungkan dengan peristiwa 9/11. Menurut Esack manifestasi pemahaman al-Qur'an dapat dilihat dari bagaimana Muslim progresif, seperti dirinya, mempraktikkan al-Qur'an. Dalam arti Esack ingin mengatakan bahwa terorisme meskipun dianggap berlandaskan pada ayat al-Qur'an, tetapi tidak merepresentasikan sikap Islam sama sekali.[34]

The Quran A User's Guide

Tiga tahun setelah terbit buku sebelumnya bertajuk *The Quran: A Short Introduction*, Farid Esack kemudian menerbitkan buku ini. Meski secara keseluruhan konten masih sama dengan buku pertama, namun buku kedua ini hendak melepaskan diri dari konteks 9/11 dengan menghilangkan beberapa bagian seperti penjelasan pada bagian penutup yang mengulas hubungan antara al-Qur'an dengan terorisme dan sebagainya.[35]

Berbeda dengan buku pertama yang target pembacanya adalah kalangan non-Muslim, buku kedua ini sebagaimana tercermin dalam judulnya lebih menyasar orang-orang Muslim

---

[34] Farid Esack, *The Quran: A Short Introduction*, 190.
[35] Farid Esack, *The Quran A User's Guide*, 190.

agar dapat memahami al-Qur'an dengan diskursus di dalamnya. Namun demikian penerbitan buku ini peneliti pahami sebagai bagian dari pragmatisme penerbit untuk mendapatkan keuntungan mengingat bahwa buku pertama telah dicetak berulang kali.

Islam and Aids: Between Scorn, Pity, and Justice

Atas buku yang merupakan bunga rampai ini Farid Esack didapuk sebagai editor bersama dengan Sarah Chiddy. Buku ini berasal dari kumpulan tulisan yang didiskusikan saat konferensi bertajuk "HIV, AIDS, and Islam, Between Scorn, Pity and Justice" yang diselenggarakan Harvard Divinity School atas sponsor dari United Nation of AIDS (UNAIDS) pada tahun 2007. Empat belas tulisan yang telah terkumpul dan telah didiskusikan pada forum, kemudian diperbaiki dan hasilnya menjadi sebuah buku yang terbit pada tahun 2009 melalui penerbit Oneworld publication.

Pada bagian pendahuluan, Farid Esack dan Sarah Chiddy mengetengahkan data bahwa negara-negara Muslim Timur Tengah, Afrika Utara, dan Asia Tenggara belum memiliki kesadaran tentang pentingnya laporan dan statistik orang-orang yang terjangkit HIV/AIDS. Menurut data yang dipaparkan, negara-negara tersebut belum memiliki data yang memadai dan kesadaran pentingnya keterbukaan terhadap HIV/AIDS dari para pejabat negara. Problem ini semakin bertamkah tatkala penduduk di dalam negara-negara tersebut mengucilkan dan menolak para pengidap HIV.

Padahal menurut Esack, agama menjadi tumpuan paling kokoh bagi para penyintas HIV/AIDS untuk bertahan hidup. Pendapat ini sejalan dengan apa yang diungkapkan Peter Piot, direktur eksekutif UNAIDS, bahwa ada lima alasan mengapa agama perlu dilibatkan dalam penanganan HIV/AIDS. Pertama, agama secara kontinu memiliki peran penting dalam masyarakat di dunia.. Kedua, institusi agama seperti masjid, gereja, dan pura secara tradisional merupakan tempat pendidikan. Pemuka agama secara berabad-abad berperan dalam kepemimpinan secara lebih luas dalam komunitasnya, menjadi tempat berkumpul para politisi, akademisi dan sebagainya. Ketiga, HIV/AIDS seringkali melahirkan semacam bencana yang direspon masyarakat

dengan acuh tak acuh, dianggap tabu, dikaitkan dengan dosa dan seks bebas. Keempat, kurang lebih sebanyak 40% penyedia layanan AIDS care berasal dari kelompok agama. Kelima, para penyintas HIV memiliki kesadaran agama yang kuat. Tuhan menjadi tempat pelarian para penyintas dan merupakan benteng terakhir yang mampu membuat mereka bertahan.[36]

Menyikapi pandemi HIV/AIDS dengan cara menyalahkan pengidapnya atau sekedar melihatnya dengan sudut pandang moralistik, menurut Farid Esack, tidaklah menyelesaikan masalah. Menurut Esack, krisis HIV/AIDS adalah krisis kesehatan bagi umat manusia di seluruh Dunia. Hal ini tidak hanya disebabkan oleh melemahnya moral suatu masyarakat, akan tetapi lebih dikarenakan melebarnya ketimpangan sosial-ekonomi dalam masyarakat di berbagai belahan dunia. Bagi Esack, membiarkan ketimpangan terus terjadi antara orang kulit hitam dan perempuan dengan orang kulit putih dan laki-laki misalnya, menyebabkan banyak orang menjual dirinya hanya demi bertahan hidup.[37]

2. Karya-Karya Abdullah Saeed

Berbeda dengan kategorisasi atas Farid Esack yang berbasis pada politik apartheid dan dapat dibagi dalam dua periode, pembagian karya Abdullah Saeed tidak berdasarkan periode akan tetapi lebih berdasarkan latar belakang penulisan dan pembaca yang disasar. Petama adalah buku implementatif, yakni latar belakang penulisannya sebagai respon atas problem aktual dan menyasar pembaca umum. Kedua buku teori dan metodologi yang lebih bersifat akademis dan menyasar para pembaca akademik.

a. Buku Implementatif

Islam in Australia

Sejak peristiwa 11 September 2001 atau dikenal dengan 9/11, gelombang Islamophobia terus meningkat tidak hanya di Amerika Serikat, tetapi dampaknya juga sampai ke Australia.

---

[36] Peter Piot, "Foreword," dalam Farid Esack dan Sarah Chiddy (ed), *Islam and Aids: Between Scorn, Pity, and Justice* (Oxford: Oneworld Publication, 2009), xi – xii.

[37] Farid Esack dan Sarah Chiddy (ed), *Islam and Aids: Between Scorn, Pity, and Justice* (Oxford: Oneworld Publication, 2009), 6 – 7.

Satu tahun kemudian peristiwa Bom Bali terjadi yang mengakibatkan korban tewas terbanyak dialami oleh warga Australia. Dalam konteks inilah buku *Islam in Australia* ditulis Abdullah Saeed.

Melalui buku ini Saeed berusaha untuk menjelaskan bahwa Muslim di Australia adalah juga orang Australia yang sudah tinggal dan berbaur sejak abad ke-18 dan secara resmi diakui sebagai bagian dari warga ketika berakhirnya kebijakan Australia putih (*white Australian policy*) pada tahun 1972.[38] Muslim Australia taat hukum, berpartisipasi dalam pemilu, membayar pajak, dan beraktivitas di ruang publik bersama warga lainnya. Saeed pun tidak menutup-nutupi bahwa ada sebagian Muslim yang bercita-cita mendirikan negara Islam dengan cara Islamisasi, tetapi menurutnya hal ini tidak berbeda dengan sebagian umat Kristen yang juga melakukan kristenisasi dan bercita-cita mendirikan kerajaan Tuhan (*kingdom of God*).[39]

Buku ini diterbitkan pada tahun 2003 melalui penerbit Allen & Unwin dengan tebal 226 halaman. Konten di dalamnya terdiri dari pendahuluan, epilog, dan 14 bab lain yang terdiri dari Muslim australia, sejarah singkat Islam dan peradaban Islam, keyakinan dan praktik keagamaan, persatuan dan perbedaan, waktu dan tempat sakral, makanan halal, wanita Muslim, sekolah Islam, dan lain sebagainya.

Freedom of Religion, Apostasy and Islam

Seiring dengan masih maraknya gelombang Islamophobia ditambah kegelisahan Abdullah Saeed melihat kasus vonis mati oleh lembaga agama kepada tokoh intelektual semisal Nasr Hamid Abu Zayd yang dicap murtad, mendorongnya untuk menulis buku *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* bersama dengan Hassan Saeed pada tahun 2004. Buku ini hendak menegaskan bahwa konsep kebebasan beragama merupakan bagian dari ajaran Islam yang tidak saja menjadi dasar teoritis, tetapi juga praksis yang dicontohkan Nabi Muhammad saw.

---

[38] Abdullah Saeed, *Islam in Australia* (Sydney: Allen & Unwin, 2003), 7.
[39] Abdullah Saeed, *Islam in Australia*, 201.

Ada beberapa hal yang dikemukakan Abdullah Saeed sebagai argumentasi untuk menolak hukum murtad. *Pertama*, landasan dalil yang digunakan bersumber dari hadis ahad, yang oleh sebagian ulama dapat disangsikan otoritasnya. *Kedua*, konteks sosio-historis masa pra-modern ketika agama dan politik menjadi satu identitas, maka keluar dari agama dianggap telah berkhianat secara politis. Konteks pra-modern ini sudah berganti dengan sistem politik modern yang terbuka, para juris yang menetapkan hukum masa pra-modern hendak menguatkan konteks kekuasaan saat itu. Dalam konteks sekarang, penggunaan hukum ini sudah tidak relevan. *Ketiga*, deklarasi hak asasi manusia pasal 18 yang disepakati oleh negara-negara di seluruh dunia, termasuk negara-negara Muslim, di dalamnya terdapat klausul kebebasan beragama. *Keempat*, penerapan hukum mati terhadap orang murtad dapat disalahgunakan oleh penguasa, mengingat otoritarianisme di negara Muslim masih cukup kuat.[40]

Meskipun ditulis berdua dengan Hassan Saeed, tetapi pembagian sistematika penulisannya cukup jelas. Abdullah Saeed mendapatkan porsi untuk menulis bab 1-8 berisi perdebatan, kerangka metodologis, dan sejarah penerapan hukum murtad, dan juga menuliskan bab 13 sebagai bab penutup. Sedangkan Hassan Saeed mendapatkan bagian dari bab 9 sampai bab 12 yang di dalamnya dijelaskan contoh kasus dengan Malaysia sebagai sampelnya.

Islam and Belief: At Home with Religoious Freedom

Buku kecil yang diterbitkan oleh the Center for Islam and Religious Freedom (CIRF) ini merupakan bentuk ikhtiar dari Abdullah Saeed untuk menangkal anggapan dari sebagian pihak mengenai ajaran Islam yang merestui pembunuhan atas seorang Muslim yang keluar dari agamanya. Melalui buku ini Abdullah Saeed hendak menegaskan bahwa kebebasan beragama merupakan inti dari ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad Saw.

---

[40] Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam* (Farnham: Ashgate Publishing, 2004), 167-173.

Secara garis besar buku ini terdiri dari bagian pendahuluan, pembahasan mengenai sejarah kebebasan beragama di awal Islam hingga terakhir kekuasaan Ottoman, kebebasan beragama bagi Muslim, tiga alasan Muslim tidak perlu khawatir dengan konsep kebebasan beragama, dan terakhir bagian kesimpulan. Pada bagian yang membahas mengenai kebebasan beragama untuk Muslim, Saeed menguraikan ragam istilah yang dipakai dalam diskursus teologi dan yurisprudensi Islam sebagai batasan bagi Muslim dalam beragama: murtad (*apostasy*), penistaan (*blasphemy/ sabb al-rasul/ sabb Allah*), sesat (*heresy*), dan munafik (*hypocrisy*). Dari empat istilah ini, Abdullah Saeed menitikberatkan pada istilah murtad untuk dibahas secara komprehensif karena menurutnya dapat mencakup ketiga istilah yang lain.[41]

Abdullah Saeed menerangkan kerangka murtad (*apostasy*) dalam tiga ranah keilmuan Islam. Pertama, murtad dalam hukum Islam (*apostasy in Islamic law*). Dalam kerangka ini Saeed menerangkan seputar ketentuan seseorang dapat dikatakan murtad (pengakuan pribadi atau kesaksian dua orang yang melihat ia secara terang-terangan murtad), syarat seseorang dinyatakan murtad (tidak dipaksa, dan berakal sehat), dan perbedaan pandangan di kalangan empat madzhab seputar hukum bagi orang murtad. Kedua, murtad di dalam al-Qur'an. Saeed menerangkan bahwa tidak ada satu pun ayat al-Qur'an yang menyebutkan hukuman bagi orang murtad. Meskipun ada beberapa ayat yang menentang keras murtad seperti QS al-Nisa ayat 88 dan al-Maidah ayat 54, tetapi tidak disebutkan hukuman bagi orang murtad. Ketiga, murtad dalam hadis. Di bagian penjelasan mengenai hadis, secara tegas Saeed mengatakan bahwa ia tidak sepakat dengan pendapat hadis dapat membatalkan ayat al-Qur'an (*nasikh*). Menurut Saeed meskipun hadis *man baddala dīnahu faqtulūhu* sebagai teks yang dijadikan dasar pembatasan agama berasal dari Sahih Bukhari, namun tetap tidak bisa membatalkan ayat al-Qur'an. Bahkan menurutnya, salah satu perawi yang bernama Ikrimah dianggap

---

[41] Abdullah Saeed, *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom* (Washington DC: CIRF, 2017), 7 – 8.

tidak terpercaya (*tsiqqah*) atas dasar penilaian Sa'id bin Jubair dan Sa'id Bin Musayyab.[42]

Pada bagian kesimpulan Saeed menegaskan bahwa selain sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi, berkeyakinan secara bebas (*belief freely*) menghasilkan keimanan yang otentik (*authentic belief*). Umat Muslim sebagai bagian dari warga global yang hidup berdampingan dengan umat agama lain, harus menjadi pionir perdamaian dengan basis kebebasan beragama yang berdasarkan sejarah hukum Islam (*Islamic legal history*) dan realitas sosial politik modern.[43]

b. Buku Teori dan Metodologi

Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Interest and Its Contemporary Interpretation

Melalui buku ini Abdullah Saeed melihat bahwa kemunculan dan perkembangan bank syariah di seluruh dunia diakibatkan oleh tiga hal: kecaman dan resistensi dari kelompok neo-revivalis (seperti *ikhwanul Muslimin* di Mesir) terhadap bunga bank; kekuatan minyak negara-negara teluk; dan adopsi pemikiran fikih klasik atas riba oleh negara-negara Muslim melalui pembuatan kebijakan.

Menurut Saeed apa yang diketengahkan oleh bank Islam belum banyak beranjak dari pemahaman tekstual dan hanya bersifat luaran. Identitas Muslim dan pengharaman bunga bank bagi Saeed belumlah substansial apabila melihat praktik bank Islam yang ada saat ini. Beberapa kritik terhadap landasan dan praktik bank Islam yang dikemukakan saeed lewat bukunya ini antara lain: *Pertama*, Saeed mengkritisi cara pandang legalistik yang mensimplifikasi riba disamakan dengan bunga bank (*interest*). Ia berpendapat bahwa pelarangan al-Qur'an atas riba harus dipahami dalam konteks pewahyuannya yang berfokus pada eksploiatasi ekonomi seperti dipraktikkan oleh masyarakat Arab pada masa itu. *Kedua*, Saeed menilai standar transaksi ekonomi bank Islam seperti investasi berbasis bagi hasil dan pembiayaan jangka pendek dengan akad jual beli (*markup sales*) adalah bebas bunga yang masih artifisial. Ia mengatakan bahwa dalam perspektif ekonomi, praktik bank Islam tidak berbeda dengan bank konvensional yakni dengan pengaturan kontrak berbasis bunga. *Ketiga*, menurut Saeed sudah semestinya bank

---

[42] Abdullah Saeed, *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom*, 9 – 13.
[43] Abdullah Saeed, *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom*, 24.

Islam melakukan revitalisasi dengan mempertimbangkan aspek moral dan humanisme dari pemikiran ekonomi Islam. Bagi Saeed bank Islam perlu lebih manusiawi dengan cara memudahkan masyarakat miskin untuk mengakses modal dengan biaya yang sesuai.

Buku ini ditulis pada tahun 1996 melalui penerbit Brill Leiden. Konten buku terdiri dari pendahuluan, penutup, dan delapan bab yang membahas seputar sejarah perkembangan bank Islam; landasan dalil untuk mendirikan bank Islam dari al-Qur'an, sunnah, dan fiqih; perdebatan akademik mengenai riba; basis konsep transaksi perbankan Islam (*murabahah*, *mudarabah*, dan *musharakah*); dan tiga bab terakhir mengenai kritik atas mekanisme penyetoran, dewan pengawas, dan perspektif neo-revivalis dalam memahami riba.[44]

Approach to the Quran in Contemporary Indonesia

Buku ini berbentuk kumpulan tulisan atau bunga rampai yang ditulis oleh para sarjana Indonesia ditambah A.H. Johns untuk membingkai perkembangan akademik studi al-Qur'an di Indonesia. Abdullah Saeed bertindak sebagai editor sekaligus memberikan satu bab pendahuluan dengan judul "Introduction: the Quran, Interpretation, and the Indonesian Context."

Dalam pendahuluan tersebut, sayangnya Abdullah Saeed terjebak untuk lebih banyak menguraikan situasi politik pada masa Orde Lama, peralihannya ke Orde Baru, kemunculan organisasi NU dan Muhammadiyyah, dan kategori yang dibuat untuk melihat perkembangan Islam di Indonesia. Ia tidak banyak mengulas pemikiran al-Qur'an dan tafsir yang berkembang di Indonesia pra maupun pasca kemerdekaan. Alih-alih mengulas perkembangan studi al-Qur'an dan tafsir modern di Indonesia, Saeed lebih memilih menjelaskan kontribusi Shah Waliyullah al-Dihlawi dan Muhammad Abduh tanpa mengaitkannya dengan konteks Indonesia. [45]

Pada penjelasan selanjutnya, Saeed menguraikan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia dengan spesifik mengulas tentang aliran pemikiran neo-modernis. Sayangnya, apa yang dijelaskan Saeed mengenai sosok di balik neo-modernisme terbatas pada sosok Nurcholis Madjid tanpa sedikit pun menyebutkan tokoh lain. Padahal, sebagaimana ditulis Greg Barton ada tokoh lain yang mewarnai ragam pemikiran neo-modernisme semisal Abdurrahman Wahid atau Gusdur

---

[44] Abdullah Saeed, *Islamic Bank and Interest: A Study of Prohibition of Interest and Its Contemporary Interpretation* (Leiden: Brill, 1996), 1-5.

[45] Abdullah Saeed, "Introduction: the Quran, Interpretation, and the Indonesian Context," dalam Abdullah Saeed (ed), *Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 3 – 5.

dan Djohan Effendy. Namun demikian, apa yang diterangkan Abdullah Saeed dalam pendahuluan buku ini cukup memberikan konteks secara lebih luas dalam pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia terhadap uraian sepuluh tulisan lain.

Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach

Apabila dilacak dari karya buku yang dihasilkan, buku *Interpreting the Quran* ini adalah pertanda dimulainya Abdullah Saeed berfokus pada studi al-Qur'an dan tafsir. Sebenarnya sejak tahun 1999, setelah tiga tahun lalu ia menekuni bidang ekonomi syariah dengan bukunya *Islamic Bank and Interest* yang juga sedikit banyak mengulas penafsiran tentang riba, Saeed telah melakukan kajian terhadap studi al-Qur'an dengan menuliskan artikel jurnal dalam *Journal of Quranic Studies* dengan judul "Rethinking Revelation".

Namun demikian buku ini bisa dikatakan karya pertama Abdullah Saeed yang orisinal dan melahirkan beberapa poin penting dalam studi al-Qur'an dan tafsir. Pada buku ini Saeed menekankan pentingnya melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat etika-hukum dalam al-Qur'an. Fokusnya terhadap ayat-ayat ini bermula dari kegelisahannya melihat misinterpretasi atas ayat al-Qur'an yang mengakibatkan banyaknya umat Muslim yang berpikiran dan bertindak tanpa mengindahkan nilai-nilai kemanusiaan dan kesetaraan universal. Saeed mencontohkan ayat-ayat tentang *qishash*, *hudud*, perbudakan, dan potong tangan yang sudah tidak relevan pada masa sekarang akan tetapi masih menjadi perbincangan seolah menjebak umat Muslim untuk mundur ke belakang.[46]

Atas pemahaman terhadap ayat etika-hukum dalam al-Qur'an ini, Abdullah Saeed kemudian memetakan tiga kelompok berdasarkan sejauh mana mereka mengambil makna dari ayat-ayat tersebut. Pertama, tekstualis yaitu kelompok yang meyakini kebenaran ayat etika-hukum al-Qur'an berada pada teks literalnya. Menurut kelompok ini ayat al-Qur'an harus diikuti sebagaimana bunyinya, tidak perlu mempertimbangkan apa pun. Misalnya dalam kasus ayat tentang poligami, maka pemahamannya sesuai dengan bunyi ayat apa adanya. Dalam arti berlaku universal hingga sekarang. Kedua, semi-tekstualis yang secara substansi masih sama dengan kelompok pertama, meyakini kebenaran ayat etika-hukum dalam al-Qur'an sesuai dengan bunyi teks. Akan tetapi kelompok ini memakai istilah-istilah modern untuk menguraikan pandangannya. Kelompok ini direpresentasikan

---

[46] Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards A Contemporary Approach* (Oxford: Routledge, 2006),

oleh Ikhwan al-Muslimin di Mesir dan Jama'at Islami di Pakistan. Ketiga, kontekstualis yaitu yang memahami ayat etika hukum dengan pertimbangan konteks sosio-historis yang mengitari turunnya ayat dan relevansinya dengan konteks kontemporer.[47]

Selain memetakan tiga kelompok di atas, dalam buku ini Abdullah Saeed juga mengemukakan nilai-nilai hirarkis (*hierarchy of values*) yang terdapat dalam al-Qur'an ketika hendak melakukan penafsiran kontekstual. Saeed membuat klasifikasi lima nilai untuk menafsirkan ayat-ayat etika hukum: nilai-nilai yang wajib (*obligatory values*), nilai fundamental (*fundamental values*), nilai proteksi (*protectional values*), nilai impementasi (*implementational values*), dan nilai instruksional (*instructional values*). Penjelasan secara rinci mengenai nilai hirarkis ini akan ditemukan pada bab selanjutnya.

Kemudian setelah memperkenalkan nilai hirarkis di atas, Abdullah Saeed mengokohkan gagasannya mengenai pendekatan kontekstual (*contextual approach*) yang merupakan pengembangan dari ide *double movement* yang pernah dikemukakan Fazlur Rahman.[48] Pendekatan ini digunakan sebagai perangkat metodologi yang sistematis untuk melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat etika hukum dalam al-Qur'an sesuai dengan semangat relevansi dean kontekstualisasi .

Islamic Thought: An Introduction

Buku ini diterbitkan pada tahun yang sama dengan terbitnya buku *Interpreting the Quran*. Berbeda dengan buku sebelumnya yang bersifat kajian mendalam dengan kebaruan analisa dan kesimpulannya, buku ini, sebagaimana diakui Abdullah Saeed dalam pendahuluan, lebih ditujukan sebagai buku daras untuk mahasiswa strata satu (*undergraduate*) untuk memahami Islam dan diskursusnya terutama dari segi pemikiran dan perkembangan intelektualnya.

Pada setiap permulaan bab Abdullah Saeed menguraikan terlebih dahulu secara ringkas pembahasan yang akan dibahas dalam seluruh bab. Tidak seperti buku pengantar yang lain, Saeed berupaya untuk tidak menggunakan istilah rumit dan menghindari adanya repetisi pembahasan dalam setiap bab. Meskipun sebagaimana lumrah diketahui bahwa uraian dari satu diskursus ke diskursus lain seperti ilmu hadis dan jurisprudensi Islam saling bersinggungan satu dengan lainnya.[49]

---

[47] Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards A Contemporary Approach* (Oxford: Routledge, 2006), 3.

[48] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Traditioin* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5 -7.

[49] Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, 2 – 3.

Adapun konten dari buku ini memuat sebanyak sepuluh bab ditambah dua bab berupa pendahuluan dan epilog. Keseluruhan bab terdiri dari penjelasan mengenai transmisi pengetahuan, pembahasan mengenai al-Qur'an, Sunnah Nabi Muhammad, pemikiran hukum, pemikiran teologi, sufisme, ekspresi seni, pemikiran filsafat, pemikiran politik, dan reformasi dan modernisme dalam Islam. Pada bagian epilog Abdullah Saeed mencoba untuk memetakan ragam corak pemikiran yang ada dalam dunia Islam modern. Menurutnya terdapat enam model corak pemikiran Muslim meliputi: *legalist traditionalist*, *political Islamist*, *secular Muslim*, *theological puritans*, *militant extremist*, dan *progressive ijtihadist*.[50] Untuk pembahasan mengenai keenam kategori ini telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya.

The Quran: An Introduction

Sama seperti buku sebelumnya, buku ini juga merupakan pengantar studi al-Qur'an bagi para mahasiswa dan para peminat studi Islam secara umum. Namun berbeda dengan buku pengantar pemikiran Islam, sistematika penyajian bahasan dalam buku ini lebih tersusun rapi dengan disertai poin-point pembahasan pada bagian awal di setiap bab dan diakhiri dengan kesimpulan (*summary*) sekaligus rekomendasi bacaan bagi para pembaca yang ingin mempelajari lebih dalam lagi materi yang dibahas.

Buku ini cukup komprehensif dalam mengulas seluruh aspek dalam studi al-Qur'an dengan keseluruhan bab mencakup sebelas tema yang berbeda. Mulai dari pembahasan tentang konteks sejarah al-Qur'an, pembahasan tentang wahyu, al-Qur'an sebagai kitab suci, tema-tema umum dan konten dalam al-Qur'an, keseharian umat Muslim bersama al-Qur'an, kesarjanaan Barat terhadap al-Qur'an, penerjemahan al-Qur'an, relasi al-Qur'an dengan ktab suci lain, ayat-ayat etika-hukum dalam al-Qur'an, dasar-dasar penafsiran, ragam pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an, dan penafsiran modern atas al-Qur'an.

Berbeda dengan pembahasan dalam buku *Interpreting the Quran*, pada buku ini Abdullah Saeed hanya membagi pendekatan terhadap pemahaman al-Qur'an dalam dua kategori: tekstualis dan kontekstualis. Menurutnya, pemahaman tekstualis adalah yang paling dominan dibandingkan pendekatan kontekstualis. Hal ini dikarenakan penafsiran pra-modern belum banyak mengeksplorasi pendekatan terhadap konteks sosio-historis, melainkan masih berfokus pada makna literal. Padahal bagi Saeed, pendekatan kontekstual amat penting bagi kehidupan umat Muslim dalam menghadapi tantangan

---

[50] Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, 143 – 151.

zaman agar di satu sisi tetap berada pada jalur agama tetapi di sisi lain tetap relevan dengan situasi dan kondisi modern kontemporer.[51]

Reading the Quran in Twenty First Century: A Contextualist Approach

Setelah delapan tahun berselang sejak peluncuran buku *Interpreting the Quran* dengan gagasan hirarki nilai dan pendekatan penafsiran kontemporer yang dikembangkan dari Fazlur Rahman, akhirnya melalui buku ini Abdullah Saeed hendak menegaskan posisinya dalam kancah pemikiran tafsir kontemporer dengan mengusung konsep penafsiran yang ia istilahkan dengan pendekatan kontekstual (*contextual approach*). Jika pada buku sebelumnya Saeed belum menentukan nama konsep dan contoh penafsiran, pada buku ini ia berhasil mencetuskan pendekatan kontekstual sebagai hasil dari buah pikirnya dengan langkah-langkah penafsiran yang semakin rigid sekaligus memberikan contoh-contoh penerapan dari penafsiran kontekstual tersebut.

Secara garis besar Abdullah Saeed membagi buku ini dalam empat bagian: pertama bagian latar belakang dan sejarah penafsiran kontekstual, kedua gagasan pokok dan prinsip-prinspi penafsiran kontekstual, ketiga empat contoh kasus bagi penafsiran kontekstual, dan terakhir bagian kesimpulan. Pada bagian kesimpulan Saeed mengakui bahwa posisinya sebagai akademisi kerap gelisah dengan perkembangan pemahaman tekstualis yang menghambat perkembangan pemikiran umat Islam yang pada saat ini hidup di dunia yang amat kompleks dan cair. Menurutnya hanya dengan pemahaman kontekstual umat Muslim dapat melakukan terobosan-terobosan pemikiran agama tanpa perlu meninggalkan agama itu sendiri.[52]

---

[51] Abdullah Saeed, *The Quran: An Introduction* (London: Routledge, 2008), 220 – 222.

[52] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014), 177.

BAB IV

KONSTRUKSI PEMIKIRAN TAFSIR ABDULLAH SAEED DAN FARID ESACK

Pada bab ini didiskusikan konstruk pemikiran tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack dan tawaran konsep serta posisi pemikiran mereka dalam kancah diskursus pemikiran tafsir kontemporer. Apa saja yang dijadikan pijakan dasar dalam menafsirkan al-Qur'an juga akan dibahas pada bab ini. Untuk mengeksplorasi konsep kunci yang mereka usung, ada tiga pokok pembahasan. Pertama, konsepsi ontologis wahyu al-Qur'an. Kedua, al-Qur'an sebagai teks. Ketiga, metodologi penafsiran.

Konsepsi Ontologis Wahyu al-Qur'an

Status ontologis wahyu menjadi pembahasan cukup menarik di kalangan sarjana studi al-Qur'an kontemporer. Jika uraian para sarjana Ulum al-Qur'an awal mendedah definisi dan hakikat wahyu berfokus pada materi tentang tahapan pewahyuan, cara Nabi Muhammad menerima wahyu, dan ulasan mengenai sebab turunnya wahyu,[1] para pengkaji belakangan memandang bahwa pembahasan wahyu ini dapat dijadikan pijakan dalam mengeksplorasi aspek metodologis untuk melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an.[2]

Konsepsi wahyu (*revelation*) adalah konsep sentral bagi pembahasan mengenai kitab suci (*scripture*). Karena berbicara wahyu tidak hanya merepresentasikan aspek transendental

---

[1] Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān* (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2011), 132; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2008), 94; Nūr al-Dīn al'Itr, *Ulūm al-Qurān al-Karīm* (Damaskus: Maṭba'ah al-Qabl 1993), 17.

[2] Abdullah Saeed, "Rethinking Revelation as Precondition for Reinterpreting the Quran: A Quranic Perspective," *Journal of Quranic Studies*, Vol. 1, No. 1 (1999): 93 – 114.

kitab suci, tetapi juga mencakup keseluruhan aspeknya.[3] Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, secara definitif wahyu dapat dipahami sebagai representasi seluruh teks yang menunjukkan titah Tuhan kepada manusia.[4]

Al-Qur'an setidaknya menggunakan dua istilah dalam penyebutan wahyu ini, yaitu kata *waḥy* dan kata *tanzīl* beserta derivasinya.[5] Dalam banyak ayat istilah kata *tanzīl* secara spesifik selalu berkaitan dengan wahyu sebagai kitab suci.[6] Sedangkan kata *waḥy* di banyak tempat dalam al-Qur'an, maknanya lebih bervariasi. Dalam arti tidak selalu berkaitan dengan wahyu kitab suci, melainkan bermakna ilham seperti kata *waḥy* yang digunakan untuk Ibu Nabi Musa (Q.S al-Qaṣaṣ: 7) dan juga bermakna inspirasi yang digunakan untuk binatang (Q.S al-Naḥl: 68) dan lain sebagainya.[7]

Daniel A. Madigan mengungkapkan bahwa meskipun kata *waḥy* telah menjadi bagian dari istilah agama, akan tetapi al-Qur'an menunjukkan bahwa kata tersebut memiliki akar makna yang cakupannya lebih luas. Selaras dengan ragam makna *wahy* sebagaimana telah dijelaskan pada paragraf sebelumnya, Madigan mencatat tiga klasifikasi penggunaan kata *waḥy* beserta seluruh derivasinya dalam al-Qur'an selain makna wahyu sebagai Kalam Allah.[8] Pertama, kata wahyu bermakna isyarat seperti dalam Q.S Maryam: 11 yang menceritakan Nabi Zakaria memberi isyarat kepada kaumnya (*fa awḥā ilā qaumihi*) ketika sedang puasa bicara selama tiga hari. Kedua, wahyu bermakna komunikasi dalam Q.S. al-An'ām: 112 dan 121 yang menyebutkan bahwa setan dan jin saling

---

[3] Toshihiko Izutsu,"Revelation as Linguistic Concept in Islam," makalah kuliah di Mcgill University 1962.

[4] Nasr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nas: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'ān* (Casablanca: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2014), 31.

[5] 'Adnān Muhammad Zarzūr, *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'ān wa 'Ulūmuhu* (Beirut: Dār al-Qalam, 1998), 83.

[6] Fuād Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qurān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1945), 694.

[7] Fuād Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qurān*, 746.

[8] Dalam Al-Qur'an, pengertian Kalam Allah (*word of God*) dapat dibagi menjadi dua kategori, wahyu (*revelation*) dan penciptaan (*creation*). *Matthias Radscheit*, "Word of God," Jane Dammen McAuliffe (ed), *Encyclopaedia of the Quran* (Leiden: Brill, 2001), 542-546.

berkomunikasi (*yūḥī ba'ḍuhum ila ba'ḍin*). Ketiga, komunikasi satu arah dari Allah swt kepada makhluknya meliputi malaikat (Q.S al-Anfāl: 12), murid Nabi Isa (al-Mā'idah: 111), langit (Q.S Fuṣṣilat: 12), dan bumi (Q.S al-Zalzalah: 5).[9] Lain halnya dengan kata *wahy*, menurut Madigan kata *tanzīl* identik dengan makna menurunkan (*sending down*).

Secara garis besar terdapat dua perbedaan karakter dalam perkembangan studi al-Qur'an berkaitan dengan tema wahyu ini. Karakter pertama yang memandang bahwa wahyu sepenuhnya bersifat ilahi, hak perogratif Allah swt, tidak ada kaitannya dengan manusia. Karakter kedua berpendapat bahwa wahyu berkaitan erat dengan realitas historis yang mengitari proses sosial kehidupan manusia.[10] Dengan tidak bermaksud untuk menggeneralisir, peneliti akan secara langsung memberikan contoh diskursus tersebut untuk kemudian masuk pada ulasan mengenai pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack. Hal ini penting, lagi-lagi guna melihat posisi mereka dalam kancah pemikiran tafsir kontemporer.

Pada kategori pertama, tokoh seperti al-Zarqānī (w. 1948) merupakan contoh representatf dengan karyanya yang cukup berpengaruh, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qurān*. al-Zarqāni menilai bahwa proses pewahyuan al-Qur'an setidaknya mempunyai empat fungsi: meneguhkan hati Nabi Muhammad (*tathbīt fu'ād al-nabī*), mendidik umat secara bertahap (*al-tadarruj fī tarbiyyat al-ummat*), menyesuaikan dengan peristiwa-peristiwa (*muyāsarat al-hawādith wa al-tawārī'*), dan menunjukkan bahwa sumber al-Qur'an adalah Kalam Allah swt (*al-Irsyād ilā maṣdar al-Qur'ān kalām Allah*).[11]

Dari uraian mengenai fungsi ini, al-Zarqānī telah berhasil memotret bahwa ada dimensi konteks yang mengitari proses pewahyuan, serperti terlihat dalam fungsi pertama, kedua dan ketiga. Akan tetapi di akhir penjelasan, alih-alih mengelaborasi

---

[9] Daniel A. Madigan, "Revelation and Inspiration," Jane Dammen McAuliffe (ed), *Encyclopaedia of the Quran* (Leiden: Brill, 2001), 439.

[10] Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 26.

[11] Muhammad Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfan> fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby, 1995), 48-54

fungsi pertama hingga ketiga, al-Zarqāni menegaskan bahwa tidak ada keraguan bahwa wahyu al-Qur'an merupakan Kalam Allah, segala bentuk upaya elaboratif terhadap fungsi pewahyuan adalah kecenderungan untuk meragukan otentisitas al-Qur'an.[12]

Muḥammad Abū Shuhbah, seorang syekh Al-Azhar, juga menerangkan beberapa fungsi pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur: meneguhkan hati Nabi, memudahkan Nabi untuk menghafal dan menjaga hafalan, mendidik umat secara betahap dalam ilmu dan amal, menyesuaikan kejadian dan peristiwa yang menimpa umat dalam berbagai bentuknya, dan menjadi bukti kemukjizatan al-Qur'an.[13]

Begitu pun dengan Nūr al-Dīn 'Itr yang juga menjelaskan empat fungsi dan hikmah diturunkannya al-Qur'an secara berangsur-angsur. Pertama, menguatkan dan meneguhkan hati Nabi. Kedua, merespon peristiwa yang berkembang berkaitan dengan dakwah Nabi (*muwājahat mā yatra' min umūr al-da'wah*). Ketiga, meneguhkan umat yang menerima al-Qur'an (*ta'ahhud al-ummah*), dan terakhir sebagai tanda kemukjizatan al-Qur'an.[14]

Sama halnya dengan al-Zarqāni, baik Shuhbah maupun 'Itr tidak melakukan elaborasi terhadap ketiga fungsi awal yang berkaitan dengan aspek historis dan dinamika pewahyuan khususnya terkait peristiwa yang mengitari Nabi Muhammad. Sebagaimana telah dijelaskan di awal bahwa karakter perkembangan 'Ulum al-Qur'an kategori ini memang untuk meneguhkan kemurnian dan otoritas wahyu.

Dengan redaksi yang agaknya konfrontatif, Aḥmad Muḥammad al-FāḌil mengkritik keras pandangan para sarjana kontemporer mengenai wahyu yang dikorelasikan dengan realitas historis, sosial, politik, dan budaya yang melingkupi Nabi Muhammad saw. Jika demikian, menurutnya, maka status sakralitas wahyu sebagai firman Allah swt menjadi hilang. Lebih lanjut al-FāḌil menyangka bahwa sarjana kontemporer ini telah

---

[12]Muhammad Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfan> fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 54.

[13] Muhammad Abū Shuhbah, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'ān al-Karīm* (Riyād{: Dār al-Liwā', 1987), 69-81.

[14] Nūr al-Dīn al'Itr, *Ulūm al-Qurān al-Karīm*, 29-34.

melakukan syubhat dengan menyangkut pautkan otoritas pewahyuan dengan kehidupan Nabi Muhammad saw.[15]

Apa yang diungkapkan para tokoh dalam kategori pertama ini sebenarnya dapat dipahami karena status al-Qur'an yang sangat tinggi, sebagai representasi Allah swt di muka bumi, yang dalam ungkapan Farid Esack dan Abdullah Saeed sebagai *co-eternal of God*, yang eksistensinya ada sebagaimana adanya Tuhan.[16]

Beralih pada kategori kedua, Fazlur Rahman merupakan salah satu pionir yang mengungkap urgensi konsep wahyu dalam melakukan interpretasi terhadap al-Qur'an. Rahman berpendapat bahwa korelasi antara wahyu al-Qur'an dengan sosok Nabi Muhammad tidak dapat dipisahkan. Ia menolak konsep tentang eksternalitas Nabi terhadap wahyu dalam arti yang sangat harfiah. Menurutnya, al-Qur'an mengakui sifat ilahiah wahyu sekaligus mengakui sifat kemanusiaan Nabi Muhammad sebagaimana dalam Q.S al-Baqarah: 97.[17]

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ
مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِين

"Katakanlah (Muhammad): siapa pun yang memusuhi Jibril, maka (ketahuilah) bahwa dialah yang menurunkan wahyu ke hatimu dengan izin Allah swt, membenarkan apa (kitab-kitab) yang terdahulu, dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang beriman."

Rahman menegaskan bahwa diksi kata *qalbika* (hatimu) dalam ayat di atas, menunjukkan betapa dekatnya wahyu al-Qur'an dengan perbuatan dan kepribadian Nabi. Menurutnya,

---

[15] Ah}mad Muh}ammad al-Fādhil, *al-Ittijāh al-Almāniyy al-Mu'ās{ir fī 'Ulūm al-Qurān* (Damaskus: Muassasah Tsaqafiyyah, 2007), 96-97.

[16] Abdullah Saeed, "Rethinking Revelation as Precondition for Reinterpreting the Quran: A Quranic Perspective", *Journal of Quranic Studies*, 98; Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1999), 53.

[17] Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, terj. M. Irsyad Rafsadie (Bandung: Mizan, 2017), 34.

ortodoksi yang berkembang selama abad pertengahan menekankan eksternalitas Nabi untuk mempertahankan sifat harfiah, objektivitas dan kekhasan al-Qur'an dari kitab suci lain. Ia beranggapan bahwa akibat dari dogma eksternalitas peran Nabi dalam proses pewahyuan al-Qur'an, mengakibatkan al-Qur'an seolah tidak terkait sama sekali dengan latar sosial-historis Nabi Muhammad.[18]

Sama seperti Rahman, Mohammad Arkoun secara terang-terangan mengkritisi konsepsi wahyu al-Qur'an sebagai ucapan Tuhan per-se (*ipsissima verba*), tanpa mengindahkan aspek kemanusiaan di dalamnya. Menurutnya, wahyu pertama surat al-'Alaq menjelaskan peran penting Nabi Muhammad sebagai penerima perintah dan manusia sebagai objek terakhir dari wahyu, selain Tuhan sebagai sentral subjek.[19]

Arkoun menekankan pentingnya memosisikan wahyu menjadi bagian dari dialektika dan proses manusia menuju Tuhan. Ia mengatakan:

"Revelation is intented to invite and to guide man towards the Right Way, the way which leads to eternal salvation. The rebellion of man and his revolt against God are opposed to his obedience to the Commandments and Prohibitions fixed in the revealed speech. This is not a static consciousness of culpability emerges. Man is then transformed into a subject of ethics and law responsible for each thought, each action, each initiative he produces in his life."[20]

Mohammad Arkoun menambahkan pentingnya memahami diskursus al-Qur'an melalui tiga pendekatan: struktur semiotika (*semiotic structure*), metafor (*metaphoric organization*), dan intertekstualitas (*intertextuality*).[21] Pemahaman terhadap wahyu al-Qur'an melalui tiga pendekatan tersebut

---

[18] Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, terj. M. Irsyad Rafsadie (Bandung: Mizan,),

[19] Mohammad Arkoun, "The Notion of Revelation: from Ahl al-Kitab to the Societies of Book," *Die Welt des Islams Vol. 28 No. 1 (1988): 64*.

[20] Mohammad Arkoun, "The Notion of Revelation: from Ahl al-Kitab to the Societies of Book," *Die Welt des Islams, 69*.

[21] Mohammad Arkoun, "The Notion of Revelation: from Ahl al-Kitab to the Societies of Book," *Die Welt des Islams, 70*.

meniscayakan pentingnya perkembangan keilmuan khususnya linguistik kontemporer untuk memahami al-Qur'an.

Nasr Hamid Abu Zayd, intelektual asal Mesir, menggunakan teori komunikasi untuk mendeskripsikan konsepsi wahyu. Abu Zayd menempatkan wahyu sebagai hasil komunikasi Tuhan-manusia, dengan posisi Tuhan sebagai pengirim aktif (komunikator) dan manusia sebagai penerima pasif (komunikan) serta kitab suci sebagai kode komunikasi. Perspektif seperti ini mengandaikan adanya pola eksistensi yang setara antara dua pihak yang saling berkomunikasi sekaligus hubungan dialektik antara keduanya. [22]

Adapun kemungkinan proses komunikasi tersebut adalah melalui perantara malaikat Jibril, yakni ketika Rasulullah berubah dari status kemanusiaannya masuk ke dalam status kemalaikatan. Begitu pun sebaliknya, yaitu Jibril yang mengubah diri masuk ke status kemanusiaan sehingga Rasulullah dapat menerima wahyu. Abu Zayd berargumen bahwa situasi komunikasi seperti ini merupakan gambaran dari hadis Nabi:

عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ: «أَحْيَانًا يَأْتِينِي فِي مِثْلِ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، ثُمَّ يَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُهُ، وَأَحْيَانًا مَلَكٌ فِي مِثْلِ صُورَةِ الرَّجُلِ، فَأَعِي مَا يَقُول

Dari Aisyah R.A bahwa Haris bin Hisyam bertanya kepada Nabi, "bagaimana wahyu diturunkan kepadamu?" Nabi saw menjawab, "terkadang ia datang kepadaku seperti gemerincing lonceng, kondisi ini paling berat bagiku hingga aku bercucuran keringat, tetapi aku memahaminya. Terkadang malaikat datang dalam bentuk laki-laki, lalu aku memahami apa yang dia katakan.[23]

---

[22] Nasr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nas: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'ān*, 40.

[23] Muslim bin Hajjāj, *Sah{īh{ Muslim* (Beirut: Dār Ih{yā al-Turāts, juz. 4, t.th), 1816.

Meski berpijak pada perspektif dan pendekatan yang berbeda, para pemikir dalam kategori kedua ini berupaya membuktikan pentingnya memahami al-Qur'an dengan kesadaran dan pengetahuan masa kini. Meski demikian, mereka tetap berpijak pada landasan teologis melalui ayat al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad saw. Hal ini membuktikan bahwa meski gagasan mereka dihasilkan dari pergumulannya dengan pemikiran Barat, akan tetapi tetap tidak tercerabut dari akar pemikiran Islam.

Masuk pada ulasan pemikiran Farid Esack dan Abdullah Saeed, terdapat perbedaan konsep wahyu yang diusung keduanya. Secara substansial, gagasan Esack tidak berbeda jauh dengan gagasan Fazlur Rahman dan tokoh lainnya yang telah diulas. Menurut Esack keadaan sosio-historis dan linguistik yang mengitari proses pewahyuan al-Qur'an berkait kelindan dengan wahyu al-Qur'an itu sendiri. Meskipun diyakini sebagai sesuatu yang eternal, hal ini tidak dapat dipungkiri karena tampak jelas pada struktur, konten, dan gaya bahasa yang digunakan al-Qur'an. Distingsi antara wahyu yang diturunkan di Mekah dan di Madinah misalnya, turut menjadi faktor yang mencirikan adanya aspek kontekstual wahyu al-Qur'an.[24]

Terkait gagasan ini, Farid Esack menyebutnya dengan istilah wahyu progresif atau *progressive revelation*. Istilah ini disematkan kepada al-Qur'an karena wataknya yang secara aktif merespon permasalahan manusia sebagaimana direpresentasikan oleh Nabi yang oleh Esack diposisikan sebagai instrumen wahyu. Oleh karenanya, menurut Esack prinsip *tadrij* menjadi salah satu elan vital atas wahyu al-Qur'an.[25]

Setidaknya ada dua alasan yang menjadi pijakan Farid Esack untuk menyematkan istilah wahyu progresif terhadap al-Qur'an. Pertama, al-Qur'an merupakan pedoman bagi Nabi Muhammad saw yang diturunkan secara bertahap (*tadrīj*). Kedua, kehadiran risalah Muhamamd saw di tengah-tengah

---

[24] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 53

[25] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 54.

banyak penentangan membutuhkan dukungan dan jawaban dari wahyu al-Qur'an. Alasan pertama dilandaskan Esack pada Q.S al-Isrā': 106 sedang yang kedua berbasis pada Q.S al-Furqān: 32.[26]

Dua argumentasi Esack yang didasarkan pada ayat al-Qur'an di atas tidak berbeda dengan yang telah diungkapkan sarjana Muslim seperti al-Zarqani pada pembahasan hikmah diturunkannya al-Qur'an secara berangsung-angsur. Yaitu pada poin *tathbīt fu'ād al-nabī* dan *al-tadarruj fī tarbiyat al-ummah*. Lalu pertanyaannya mengapa kesimpulan Farid Esack berbeda dengan al-Zarqani meski konsep yang diusung relatif masih sama?

Menurut Esack perbedaannya terletak pada doktrin bahwa al-Qur'an bersifat *i'jāz* (*inimitability*) dan *qadīm* (*eternalness*). Atas dasar doktrin tersebut, al-Qur'an harus bersih dari kontaminasi aspek sejarah. Lebih jelasnya Farid Esack mengatakan:

"Both the doctrines of the Quran's eternalness and its inimitability have profoundly affected the nature of Quranic scholarship and account for the absence of historico-literary criticism in Qur'anic Studies (Ulum al-Qur'an). Reflections on these two doctrines also show a consistent trent in the early period of the formation of Islamic theology from a broader interpretation of dogma to a narrower one and a clear relationship between doctrine and socio-political reality of history."[27]

Farid Esack berpendapat bahwa doktrin kemukjizatan al-Qur'an yang dijadikan pijakan ketidakterkaitannya dengan aspek sosio-historis tidak begitu mendasar. Menurutnya secara intrinsik doktrin kemukjizatan ini berada pada situasi sosial Nabi di tengah-tengah para penentang. Ayat al-Qur'an yang turun dengan narasi penentangan seperti dalam Q.S al-Isrā': 88 merupakan bukti kemukjizatan ini sangat berkait erat dengan

---

[26] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 55.

[27] Farid Esack, *The Quran A User's Guide* (Oxford: Oneworld Publication, 2005), 101.

ruang lingkup kehidupan Nabi.[28] Sedang terkait dengan doktrin keabadian wahyu al-Qur'an, Farid Esack berargumen bahwa sejarah yang muncul pada saat peristiwa *mihnah* (inkuisisi) menjadi penyebab semakin kuatnya doktrin tersebut ketika kelompok *mu'tazilah* tidak lagi mendapat dukungan politik.[29] Padahal bagi Esack, sarjana Muslim seperti Abū al-A'lā al-Mawdūdī dan Sayyid Qutb sekalipun mengakui pentingnya latar sosio-historis dan lingkungan Arab untuk memahami al-Qur'an.[30]

Berbeda dengan konsep wahyu sebagaimana dijelaskan Farid Esack dan sarjana sebelumnya, Abdullah Saeed mempertahankan prinsip bahwa atribusi wahyu adalah milik Tuhan. Posisi Nabi hanyalah penerima yang menyampaikan wahyu apa adanya. Bagi Saeed, al-Qur'an menolak anggapan bahwa Nabi Muhammad punya peran terhadap wahyu al-Qur'an. Demi menegaskan pendapatnya, Saeed mengutip Q.S Yūnus: 15 dan Q.S al-Hāqqah: 43-47.[31]

Abdullah Saeed juga menegaskan bahwa proses pewahyuan al-Qur'an dan atribusi manusia atasnya tidak substansial dalam mengupayakan reinterpretasi. Ia mengatakan:

"The question of reinterpretation, and of changing laws and rulings in the Quran, is an issue which has to be explored theologically and juridically. This issue can, however, be readily justified on the basis of the practice of the Prophet and the first generation of Muslims. It is this aspect of the development of the understanding and application of the Scripture during the first generation of Muslim that can provide us with relevant ideas, concepts and tools for dealing with the question of reinterpretation. The genesis and authorship of Revelation are not essentially related to reinterpretation."

---

[28] Farid Esack, *The Quran A User's Guide*, 103-104.

[29] Farid Esack, *The Quran A User's Guide*, 105-106.

[30] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 54.

[31] Abdullah Saeed, "Rethinking Revelation as Precondition for Reinterpreting the Quran: A Quranic Perspective", *Journal of Quranic Studies*, Vol. 1, No. 1 (1999): 93 – 114.

Ketidaksetujuan Saeed terhadap konsepsi instrumentalitas Nabi atas wahyu, menurut peneliti, adalah bentuk kehati-hatian (*iḥtiyaṬ*) dan upayanya untuk tidak mendobrak ortodoksi yang diyakini sebagian besar umat Muslim. Dengan menitikberatkan pentingnya pemahaman kontekstual sebagaimana diusung oleh para sarjana belakangan dengan tetap berpegang teguh pada koridor ortodoksi, Abdullah Saeed berusaha membangun pemahaman tentang proses pewahyuan yang mempertimbangkan aspek kunci sarjana tradisional dan mengakomodir ide-ide kontekstual dari para sarjana kontemporer.[32]

Abdullah Saeed mengilustrasikan proses pewahyuan ke dalam empat klasifikasi level yang berbeda. Level pertama adalah wahyu transenden yang berlangsung pada level meta-historis, melampaui pemahaman manusia. Menurut Saeed, pada level ini para teolog dan umat Muslim pada umumnya meyakini bahwa proses pewahyuan terjadi pertama kali dari Tuhan ke *lauḥ maḥfūz* kemudian turun ke langit.[33] Pada level pertama inilah para mufasir semisal al-Baghawī,[34] al-Zamakhsyarī,[35] dan al-Maraghī[36] memaknainya sebagai bagian dari kuasa Allah swt untuk menjaga universalitas dan originalitas wahyu.

Setelah wahyu diturunkan ke langit, pada level kedua wahyu tersebut kemudian sampai kepada Nabi menghujam ke dalam hatinya dengan bahasa Arab. Abdullah Saeed menekankan bahwa atribusi wahyu ini juga melekat kepada Ruh, sebagai inter-mediator dan kepada Tuhan sebagai sumber wahyu. Menurut Saeed ketika wahyu al-Qur'an disampaikan dengan bahasa Arab, pada saat itu pula Ia telah berfungsi dan telah menjadi bagian dari sejarah manusia dan

---

[32] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014), 55-56.

[33] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 56; Abu al-Hasan Muqatil bin Sulaiman, *Tafsir Muqatil bin Sulaiman* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, Juz. 5, 2002), 266.

[34] Abū Muh}ammad al-H{usain bin Mas'ūd al-Baghawy, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Tayyibah, Juz 8, 1997), 389.

[35] Abu al-Qasim Mahmud al-Zamakhshari, *al-Kashshaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, juz 4, 1986), 236.

[36] Ahmad bin Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Kairo: Mustafa al-Bab, Juz. 30, 1946), 108.

melekat pada masyarakat tertentu yang memiliki nilai dan norma sosial yang spesifik.

Menurut Abdullah Saeed al-Qur'an yang berada di tengah-tengah masyarakat dapat diakses dengan bahasa Arab, bahasa manusia. Oleh karenanya al-Qur'an ditujukan untuk manusia. Gagasan ini secara eksplisit disebutkan al-Qur'an dan tersebar dalam sepuluh surat seperti Q.S Yūsuf : 1-2 .[37] Seperti pemahaman atas al-Qur'an berbahasa Arab yang ditekankan Saeed, Abū Bakar Jābir al-Jazā'iri memahami bahwa al-Qur'an berbahasa Arab agar mudah dimengerti maknanya dan dihayati sebagai sumber hidayah.[38]

Di level ketiga, wahyu al-Qur'an menjadi bagian dari kehidupan generasi awal Muslim sehari-hari. Al-Qur'an dihafal, ditulis, dan dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabat. Menurut Saeed, pada tataran ini dapat disebut dengan istilah aktualisasi wahyu (*actualitation of revelation*). Gagasan mengenai aktualisasi wahyu seperti ini dapat ditemukan dalam hadis populer dari 'Ā'ishah yang mengatakan, "Akhlak Rasulullah adalah al-Qur'an."[39]

Pasca wafatnya Nabi Muhammad, pewahyuan al-Qur'an telah selesai dan tidak ada lagi wahyu verbal yang diturunkan kepada manusia. Pada tahap inilah, menurut Abdullah Saeed, level keempat wahyu al-Qur'an berlangsung. Meskipun wahyu al-Qur'an telah selesai, dalam arti tidak mungkin berubah dan bertambah, Abdullah Saeed berpendapat bahwa masih ada dua dimensi wahyu yang tetap berlanjut. Pertama, aktualisasi wahyu dan praktik penafsiran terhadap wahyu terus berlangsung sejak zaman Sahabat hingga saat ini. Kedua, Saeed meyakini bahwa Allah swt terus memberikan petunjuk kepada siapa pun hamba-Nya yang berupaya memahami al-Qur'an dan mengimplementasikannya dalam kehidupan sehari hari.[40]

---

[37] Fuād Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qurān*, 456.

[38] Jābir bin Mūsa al-Jazāirī, *Aysar al-Tafāsir li Kalām al-'Aliy al-Kabīr* (Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, juz.2, 2003), 591.

[39] Ah{mad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad al-Imām Ah{mad bin Hanbal* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001), 148.

[40] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 57.

Konsep tentang proses pewahyuan yang dibagi ke dalam beberapa tahap seperti yang diungkap Abdullah Saeed di atas sebenarnya dapat ditemukan dalam buku 'Ulum al-Qur'an mulai yang klasik seperti dari *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Zarkashi hingga yang cukup kontemporer seperti *Manāḥil al-'Irfān* karya al-Zarqāni. Abdurraḥman al-Shāyi' mengemukakan bahwa berbagai pandangan tentang tahap pewahyuan secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi empat pendapat: para sarjana yang menyebutkan tiga tahap dari Allah ke lauh mahfudz, ke bait al-'izzah, kemudian kepada Nabi; satu tahap dari Allah swt langsung kepada Nabi; dalam dua tahap dari dari Allah ke langit dalam rentang waktu dua puluh hari kemudian secara berangsur turun kepada Nabi; dan ada pula yang mengatakan dalam tiga tahap dari Allah ke lauḥ mahfūẓ kemudian selama dua puluh hari kepada Jibril lalu berangsur diturunkan Jibril kepada Nabi Muhammad.[41] Namun demikian, beragam pendapat tentang tahap pewahyuan ini belum beranjak dari pandangan teologis atas interpretasi ayat al-Qur'an tanpa penjelasan lebih lanjut.

Apa yang telah diungkap Abdullah Saeed tentang empat tahap pewahyuan dengan mengkonvergensikan gagasan tradisional dan kontemporer terbilang cukup berhasil. Di satu sisi penolakan Saeed terhadap instrumentalitas Nabi terhadap wahyu menjadi kunci yang menyamakannya dengan gagasan ulama tradisional. Di sisi lain Ia tidak menampik bahwa aspek linguistik dan konteks sosio-historis sangat penting untuk memahami al-Qur'an agar tetap relevan sesuai dengan kebutuhan zaman.

Terlepas dari tahap pewahyuan, posisi yang berbeda antara Abdullah Saeed dan Farid Esack tentang instrumentalitas Nabi Muhammad atas wahyu seperti diulas sebelumnya, berkait erat dengan pemahaman mereka terhadap teks hadis. Sebagai otoritas kedua yang juga dijadikan rujukan utama dalam menafsirkan al-Qur'an, pemahaman keduanya atas hadis penting didiskusikan disini. Farid Esack

---

[41] Muhammad bin Abdurrah}mān al-Shāyi', *Nuzūl al-Qur'ān al-Karīm wa al-'Ināyah bihi fī 'Ahd al-Rasūl* (Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud, 2012), 113-125.

berpendapat bahwa al-Qur'an adalah satu-satunya sumber otoritatif yang otentik dan tidak diragukan kebenarannya. Sedangkan terkait dengan hadis Ia mengatakan:[42]

"Where I do cite hadith in support of a particular opinion, it is not because I believe that it is authentically the word of Muhammad, although that may indeed be the case; I cite a hadith because it reflects the presence of, and support for, the idea among earlier Muslims."

Dalam praktiknya, Farid Esack menggunakan hadis sebagai bagian dari kutipan para sarjana Muslim. Seperti ketika menjelaskan tentang definisi Iman, Esack mengungkapkan bahwa para sarjana seperti al-Zamakhsharī, al-Rāzī, dan Rashīd Riḍā, mengutip hadis riwayat Bukhāri Muslim.[43] Dengan cara ini, Esack berpandangan bahwa hadis merupakan bagian dari reportase yang eksis seiring dengan sejarah umat Muslim.

Berbeda dengan Farid Esack, Abdullah Saeed tetap memosisikan hadis sebagai sumber otoritatif dan panduan hidup umat Muslim. Saeed memandang bahwa usaha keras dari para *muḥaddisīn* abad ke-2 dan ke-3 H untuk mengumpulkan dan menyeleksi hadis patut diapresiasi. Banyaknya jumlah hadis yang beredar sejak pada masa-masa itu dianggap oleh Saeed sebagai akibat dari ekspansi pengaruh Islam ke luar Jazirah Arabia. Orang-orang yang tidak memiliki memori tentang sosok Nabi Muhammad, berlomba-lomba untuk mempelajari Nabi dari para sahabat dan tabi'in melalui periwayatan hadis.

Dalam konteks memahami wahyu al-Qur'an, menurut Abdullah Saeed, hadis perlu dibedakan dengan sunnah. Yang perlu dikedepankan untuk memahami wahyu adalah sunnah, bukan hadis. Teks hadis perlu dipahami dalam naungan praktik Nabi Muhammad (*actual sunna*).[44] Meskipun Saeed tidak menyuguhkan contoh, peneliti dapat menunjukkan kasus dalam memahami makna *waḍribūhunna* yang ada dalam Q.S al-

---

[42] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 15.

[43] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 120.

[44] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 77.

Nisā‘ ayat 34. Para mufasir seperti al-Tabari dan Ibnu Katsir memaknai kata tersebut dengan pukulan tanpa mencederai (*ghairu mubarriḥ*) yang didasarkan pada riwayat hadis dari Ikrimah.[45] Pemaknaan ini kurang tepat apabila dilihat dari kacamata sunnah, karena Nabi selalu lemah lembut kepada istri-istrinya dan tidak pernah sekalipun memukul.[46]

Di atas semua perbedaan tersebut, Farid Esack dan Abdullah Saeed sama sama sepakat bahwa memahami aspek sosio-historis dalam proses pewahyuan al-Qur'an adalah modal penting untuk menafsirkan al-Qur'an. Keduanya berangkat dari kegelisahan tentang pentingnya umat Muslim melakukan perubahan perspektif dalam membaca wahyu al-Qur'an dan korelasinya dengan realitas kontemporer agar tidak terpaku pada pemahaman tekstualis dan konservatif.[47] Pada sub bagian berikutnya dijelaskan mengenai sudut pandang (*world view/Weltanshauung*) yang dibangun Saeed dan Esack untuk memahami al-Qur'an yang telah menjadi teks.

Memahami Al-Qur'an Sebagai Teks

Jika pada bagian sebelumnya peneliti fokus pada al-Qur'an sebagai wahyu dan sikap yang diambil oleh Abdullah Saeed dan Farid Esack dalam memosisikan Nabi Muhammad selama proses pewahyuan, maka pada bagian ini peneliti mengulas pemikiran keduanya ketika al-Qur'an diposisikan sebagai teks atau dikenal dengan istilah al-Qur'an pasca kodifikasi. Di bagian sebelumnya telah diterangkan bahwa

---

[45] Muh}ammad Ibn Jarīr al-T{abarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirut: Muassasat al-Risālah, juz. 8, 2000), 311; Abū al-Fidā' Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm* (Kairo: Dār al-T{ayibah, juz. 2, 1999), 295.

[46] Ah}mad bin H{anbal, *Musnad al-Imām Ah}mad* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001), 92; Ahmad bin Syuaib al-Nasai, *al-Sunan al-Kubra* (Beirut: Muassasat al-Risalah, Juz. 8, 2001), 263.

[47] Penggunaan istilah tekstualis merujuk pada pandangan Abdullah Saeed terkait dengan pemahaman yang terpaku pada bunyi teks. Selengkapnya lihat: Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 3; Adapun istilah konservatif adalah istilah yang digunakan Farid Esack untuk menyebut kelompok yang ingin mempertahankan status quo di Afrika Selatan lihat: Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 42.

Abdullah Saeed berpendapat bahwa memahami al-Qur'an sebagai teks sudah cukup untuk melakukan reinterpretasi, sedangkan Farid Esack menilai pentingnya peran aktif Nabi Muhammad selama proses pewahyuan sebelum al-Qur'an terwujud menjadi sebuah mushaf seperti sekarang.

Farid Esack berpandangan bahwa sebagai teks, al-Qur'an adalah kitab suci yang dinamis dan relevan sepanjang masa. Terkait hal ini, Esack menegaskan bahwa relevansi yang dimaksudkan bukan berarti memaksakan realitas sesuai teks atau pun sebaliknya. Menurutnya al-Qur'an bukanlah teks dogmatis yang hampa ruang dan waktu (*spaceless and timeless*).[48] Oleh karena itu, Farid Esack lebih menekankan realitas untuk memahami teks dan memosisikan teks al-Qur'an sebagai kitab yang dinamis sebagaimana ketika al-Qur'an diwahyukan.

Untuk memahami al-Qur'an sebagai teks dinamis ini, bagi Farid Esack hermeneutika menjadi perangkat penting. Ia bahkan menggunakan hermeneutika sebagai landasan metodologi dalam menafsirkan al-Qur'an yang secara rinci akan dibahas pada sub bab berikutnya. Farid Esack mengakui sebagai sebuah istilah, hermeneutika tidak ditemukan dalam diskursus studi al-Qur'an, namun secara metodologis, perangkat studi Islam memiliki perangkat seperti *asbāb nuzūl*, dan *naskh*.[49] Akan tetapi karena dialektika makna seakan tertutup, menurut Esack, penggunaan perangkat ini saja belum memadai untuk menemukan makna yang relevan bagi konteks penafsiran Esack di Afrika Selatan. Penjelasan mengenai hal ini juga akan dijelaskan secara terperinci pada sub bab setelah ini.

Dengan hermeneutika Farid Esack ingin menekankan pentingnya pluralitas makna dan peran penafsir (*interpreter*) di tengah adanya seperangkat doktrin yang membatasi makna. Esack mengidentifikasi tiga hambatan hermeneutika untuk diakui dalam studi al-Qur'an. Pertama, hermeneutika meniscayakan konteks dan kontingensi manusia dalam

---

[48] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 49.

[49] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 55.

menghasilkan makna teks. Artinya menurut Esack al-Qur'an bukanlah sesuatu di luar konteks sosio-historis akan tetapi teks yang terus diinterpretasikan. Padahal menurut pandangan tradisionalis, kata Esack, makna al-Qur'an yang sesungguhnya terletak pada al-Qur'an itu sendiri sebagai firman Tuhan. Kedua, penekanan kontribusi manusia sebagai satu-satunya agensi dalam produksi makna bertolak belakang dengan dogma bahwa Tuhan menyediakan kebenaran wahyu di dalam al-Qur'an. Hal ini jelas sebuah tantangan terhadap doktrin pewahyuan dan otentisitas al-Qur'an. Ketiga, para sarjana Muslim tradisional telah membuat batas demarkasi yang tidak terjembatani antara al-Qur'an sebagai kitab suci (*scripture*) dengan penafsiran dan resepsi terhadapnya.[50] Sayangnya, Farid Esack tidak menjelaskan secara terperinci doktrin dan sarjana tradisional yang dimaksudkan pada poin kedua dan ketiga.

Hermeneutika yang digunakan Esack adalah hermeneutika praksis yang disusun berdasarkan semangat pembebasan dalam konteks anti-apartheid dengan menggabungkan ide-ide teologi pembebasan (*liberation theology*) dan hermeneutika fungsionalis sebagaimana dikembangkan James Buckley dan hermeneutika resepsi (*reception hermeneutics*) Francis Schussler-Fiorenza.[51] Dalam artikel yang dikutip Esack dari James Buckley, "The Hermeneutical Deadlock between Revelationalists, textualists, and Functionalists," diterangkan bahwa secara garis besar terdapat tiga klasifikasi kelompok dalam memaknai teks alkitab (*scripture*): revelasionis, fungsionalis, dan tekstualis. Kelompok revelasionis hadir atas dasar pertanyaan, apa yang menjadi ajaran dari kitab suci? Di dalamnya terdapat beragam topik tentang Tuhan, kisah sejarah, akhirat dan sebagainya. Akan tetapi kelompok ini berkeyakinan bahwa seluruh isi dari kitab suci adalah tentang Tuhan dan untuk Tuhan, bukan manusia. Kebalikan dari revelasionis adalah kelompok fungsionalis. Kelompok

---

[50] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 62-63.

[51] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 51-52.

fungsionalis menekankan pada kegunaan kitab suci, yakni untuk kepentingan manusia. Oleh karena itu, kelompok ini meyakini kitab suci harus benar-benar fungsional dan selaras dengan kebutuhan manusia. Sedangkan kelompok ketiga, tekstualis, adalah kelompok yang menggunaan kitab suci sebagai intrateks yang berkaitan satu sama lain dan digunakan dalam konteks yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan bahasan di dalamnya. Kelompok ketiga ini, bagi Buckley, adalah bagian dari kelompok pertama dan kedua, baik revelasionis maupun fungsionalis sama-sama tekstualis.[52]

Sama seperti Buckley, Schussler-Fiorenza dalam artikelnya juga membuat dua pemetaan terhadap pemahaman atas kitab suci: pendekatan fungsional (*functional approach*) dan pendekatan kanon (*canonical approach*). Untuk tipe pendekatan pertama, baik Schussler-Fiorenza maupun Buckley sama sama mengutip David Kelsey dalam menjelaskan kategori fungsional. Oleh karena itu pada pendekatan pertama, pengertian Fiorenza kurang lebih sama dengan apa yang diungkapkan Buckley ketika menerangkan kelompok fungsionalis. Sedangkan pendekatan kanon melihat kitab suci bukan pada fungsinya saat ini, akan tetapi pada nilai normatif dan otoritas kitab suci. Penekanan resepsi hermeneutik yang menjadi sumber inspirasi Esack adalah pada sintesa dua pendekatan yang diusung Fiorenza, menekankan bahwa praksis manusia didasarkan pada praksis kitab suci oleh audiens awal ketika diturunkan.[53]

Dalam mengutip pendapat Buckley dan Fiorenza, Farid Esack memilih hermeneutika fungsionalis dan hermeneutika resepsi dalam membaca al-Qur'an. al-Qur'an diposisikan sebagai sumber inspirasi dalam praksis untuk kepentingan dan kebutuhan manusia sesuai tantangan yang dihadapinya. Perlu dicatat bahwa posisi al-Qur'an dengan Bible secara teologis berbeda menurut keyakinan masing-masing agama. Jika Muslim meyakini kehadiran Tuhan berada dalam al-Qur'an,

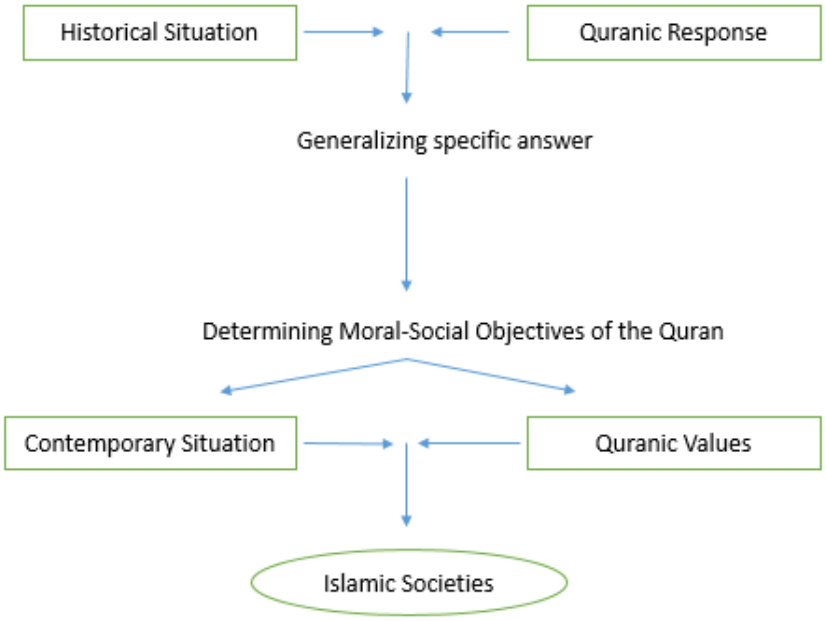
---

[52] James J. Buckley, "The Hermeneuticak Deadlock between Revelationists, Textualists, and Functionalists," *Modern Theology*, Vol. 6, No. 4 (July, 1990): 326-337.

[53]Francis Schussler Fiorenza, "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," *Union Seminary Review*, Vo. 44, No. 4 (1990): 353-368.

sedangkan Kristen menitikberatkan pada penjelmaan Yesus sebagai kehadiran Tuhan. Terlepas dari keyakinan teologis ini, Farid Esack dalam hal ini ingin menegaskan bahwa al-Qur'an sebagai bentuk kehadiran Tuhan harus berfungsi sesuai dengan kebutuhan manusia dalam konteksnya masing-masing.

Selain dari hermeneutika Buckley dan Fiorenza, Farid Esack juga merujuk hermeneutika yang digagas sarjana Muslim kontemporer, Fazlur Rahman dan Mohammad Arkoun. Menurut Esack, Fazlur Rahman dengan *double movement* hendak menekankan bahwa proses memperoleh makna al-Qur'an harus dilalui dengan cara beranjak dari masa kini menuju masa saat al-Qur'an diwahyukan kemudian kembali ke masa kini.[54] Farid Esack menggambarkan gerak ganda (*double movement*) sebagai berikut:



Gambar 4.1 *Gerak Ganda Fazlur Rahman*

Esack menjelaskan bahwa gerak pertama adalah untuk memahami al-Qur'an secara komprehensif ketika Ia diwahyukan dalam merespon situasi yang diejawantahkan

[54] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 6-7.

dalam dua langkah. Pertama, memahami aspek sejarah secara spesifik dan menentukan prinsip etika-moral yang terkandung di dalamnya. Kedua, mengambil intisari dari respon spesifik pada langkah pertama menjadi sebuah moral-sosial objektif dalam naungan rasionalitas. Gerak kedua adalah mengimplementasikan intisari dari moral-sosial objektif pada gerak pertama ke dalam konteks sosial historis saat ini.[55]

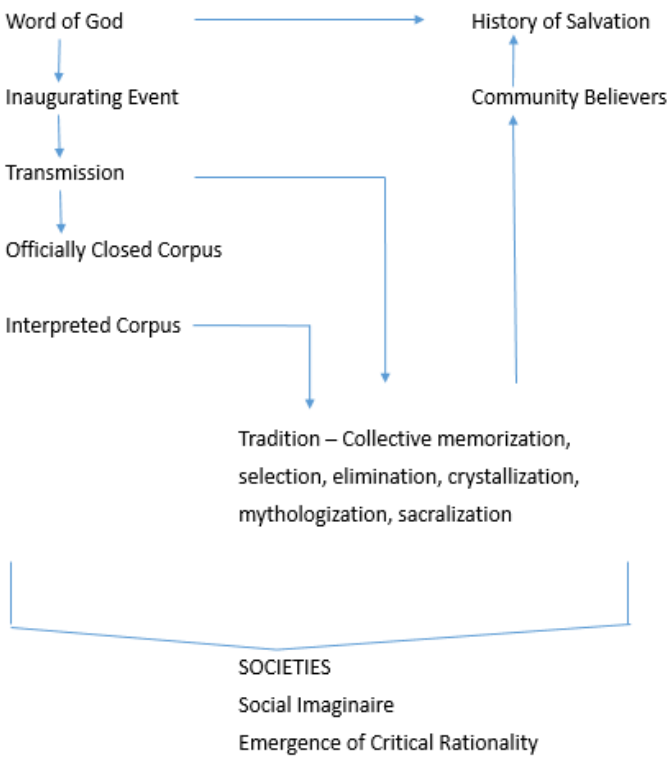
Selain Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun menjadi rujukan Farid Esack. Esack mencatat beberapa kunci pemikiran Arkoun. Pertama, kitab suci (*scripture*) ditulis dalam bahasa, sebagai tanda, merupakan bagian dari manusia yang terus berubah dan berkembang karena hubungan dialektis antara bahasa dan pikiran (*thought*). Oleh karenanya gagasan tentang kesucian (*sacredness*) bahasa Arab tidak dapat dipertahankan dan inti dari pemikiran Islam dapat direpresentasikan sebagai isu linguistik dan semantik. Kedua, al-Qur'an adalah subjek sejarah yang dapat dikaji dengan pendekatan linguistik dan semantik. Ketiga, iman (*faith*) tidak bersifat independen dari manusia, melainkan ia dibentuk, diekspresikan, dan diaktualisasikan melalui diskursus. Keempat, struktur pengetahuan teologi dan hukum Islam kompromistik dengan bias ideologi tertentu, karenanya tidak dapat dielaborasi dengan perkembangan pengetahuan.[56]

Seperti ketika membahas Fazlur Rahman, Farid Esack juga membuat diagram untuk memudahkan intisari gagasan Arkoun tentang proses memahami al-Qur'an.

---

[55] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 67.

[56] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 69-70.



Gambar 4.2 *Konsep Wahyu dan Kanon Mohammad Arkoun*

Bagian paling kiri menggambarkan level pewahyuan al-Qur'an: Kalam Tuhan yang transenden, manifestasi historis melalui Nabi, objektifikasi teks lewat penulisan dan kodifikasi hingga menjadi korpus tertutup. Esack mengatakan bahwa analisa Arkoun pasca aktivitas penafsiran pasca korpus telah berbaur dengan sejarah manusia seperti yang digambarkan pada diagram mencakup tradisi, memori kolektif, seleksi, eliminasi, kristalisasi dan seterusnya. Bagian paling kanan merepresentasikan keyakinan komunitas kaum beriman terhadap konsep keselamatan yang dibawa Kalam Tuhan.[57]

Dalam konteks yang berbeda dengan Farid Esack, Abdullah Saeed memosisikan al-Qur'an pasca pewahyuan sebagai Kitab Suci yang menekankan pada etika, "*the Qur'an is*

[57] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 72.

primarily ethical." Ketika mengatakan ini, Saeed berangkat dari pengamatannya yang melihat sebagian besar umat Muslim memosisikan al-Qur'an sebagai Kitab Hukum. Artinya, dengan mengetengahkan al-Qur'an sebagai Kitab Etika, Saeed ingin meninjau ulang arus pemahaman terhadap al-Qur'an yang kaku dan rigid. Saeed berpendapat, posisi dominan al-Qur'an sebagai Kitab Hukum merupakan hasil dari perkembangan hukum Islam di tiga abad pertama Hijriyah, karena kebutuhan yang cukup mendesak ketika itu. Namun, secara tidak langsung keadaan ini menggiring pada pemahaman al-Qur'an sebagai kitab Hukum secara keseluruhan, sehingga ayat-ayat yang sebenarnya bernuansa etik juga dipandang dalam tataran hukum.[58]

Contoh paling nyata yang dikemukakan Saeed sebagai dampak dari pandangan ini adalah soal posisi perempuan dalam al-Qur'an. Menurutnya karena al-Qur'an diposisikan sebagai kitab hukum, ayat-ayat yang berbicara soal perempuan dipahami dalam tataran yang tidak setara dan diskriminatif. Padahal dalam tataran etik al-Qur'an ingin menyempurnakan posisi perempuan terutama agar setara di ruang publik dengan laki-laki. Disinilah pentingnya al-Qur'an diposisikan sebagai kitab etika dibandingkan dengan kitab hukum, meskipun tidak dipungkiri bahwa ayat-ayat al-Qur'an banyak yang berbicara soal hukum.[59]

Meskipun cara pandang seperti ini bisa dianggap problematik bagi kalangan tekstualis, akan tetapi Saeed tidak menggunakan hermeneutika yang berkembang di Barat sebagai pisau analisis untuk menafsirkan al-Qur'an. Saeed tetap berupaya melandaskan penafsirannya dari sumber-sumber representatif di dunia Islam. Praktik Umar bin Khattab dijadikan rujukan utama dengan istilahnya proto-kontekstual. Dengan merujuk pada praktik Umar bin Khattab, Saeed ingin menegaskan bahwa apa yang dilakukan olehnya melalui pendekatan kontekstual memiliki landasan hukum yang kuat yang berasal dari sumber otoritatif Islam. Alasan seperti ini

---

[58] Abdullah Saeed, *The Quran: An Introduction*, 13.
[59] Abdullah Saeed, *The Quran: An Introduction*, 13.

tidak terlepas dari stigma peyoratif yang disematkan oleh tekstualis yang mengatakan bahwa upaya kontekstualisasi al-Qur'an adalah bagian dari gerakan anti Islam dan sebagainya.[60]

Untuk menampik stigma negatif dari kelompok tekstualis tersebut, Abdullah Saeed mengambil contoh praktik Umar ketika mendistribusikan zakat. Dalam Q.S al-Taubah ayat 60 telah ditegaskan bahwa ada delapan kelompok yang berhak menerima zakat, salah satunya adalah orang yang dilunakkan hatinya. Pada masa Nabi Muhammad kategori ini diberikan kepada para pembesar suku yang belum masuk Islam, dimaksudkan agar mereka mau masuk Islam atau tetap berada di pihak Islam. Di masa kekhalifahan Abu Bakar, diriwayatkan ada dua orang pembesar suku yang datang untuk mengambil jatah sebagaimana mereka biasa dapatkan dari Nabi Muhammad. Umar bin Khattab selaku penasihat khalifah saat itu menolak untuk memberikan bagian zakat kepada mereka. Menurut Saeed, penolakan Umar bin Khattab mengindikasikan kesadaran Muslim awal tentang perubahan konteks yang mengitari wahyu al-Qur'an. Contoh lain yang ditulis Saeed tentang praktik Umar di antaranya terkait Q.S al-Anfāl ayat 1-2, Q.S al-Mā'idah ayat 5 dan praktik lain yang diambil dari hadis Nabi.

Apa yang hendak ditekankan Saeed terkait praktik Umar di atas adalah pemaknaan dan pemahaman terhadap ayat al-Qur'an tidak rigid dan kaku, tetapi fleksibel dan kontekstual. Apabila ditarik ke dalam diskursus fikih, maka ijtihad Umar bin Khattab ini juga dijadikan landasan bagi pengambilan hukum (*istinbāṬ aḥkām*).[61] Artinya, dalam kasus tidak diberikannya hak kepada dua orang di atas, tidak serta merta dapat diartikan bahwa Umar bin Khattab menyalahi aturan syariat.[62]

---

[60] Hamid Fahmy Zarkasyi, "Liberalism, Liberalization and Their Impacts of Muslim Education: Special Case of Indonesian Intellectual," *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 8, No. 1 (2012): 184 – 208; Abdullah Saeed,

[61] Tasnim Rahman Fitra, "Ijtihad Umar bin Khattab dalam Perspektif Hukum Progresif," *Al-Ahkam*, Vol. 26, No. 1 (April, 2016): 49 – 63.

[62] Muhammad Ridwan, "Implementasi Syariat Islam: Telaah atas Praktik Ijtihad Umar bin Khattab," *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 13, No. 2 (November, 2017): 231 – 251.

Selain praktik Umar bin Khattab, konsep pemahaman al-Qur'an yang diusung sarjana Muslim perempuan seperti Amina Wadud dan Asma Barlas juga dijadikan rujukan penting oleh Saeed. Menurut Saeed, dengan mengutip pemikiran Wadud dan Barlas, ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan perempuan harus dibaca dalam pemahaman konteks makro ketika ia diwahyukan. Ayat-ayat al-Qur'an tersebut dalam rangka membebaskan perempuan dari belenggu ketertindasan tak terbatas. Nilai keadilan dan kesetaraan (*justice and fairness*), pembacaan non-patriarkal, dan pembacaan secara holistik merupakan basis prinsip yang perlu diketengahkan.[63] Pembacaan seperti ini menunjukkan cita-cita luhur al-Qur'an tentang kesetaraan dan juga menepis citra buruk terhadap Islam yang dianggap pro terhadap domestifikasi perempuan, penindasan dan sebagainya.

Basis praktik Umar bin Khattab dan prinsip kesetaraan di atas, bagi Abdullah Saeed, merupakan bagian penting dalam memahami konteks ketika menafsirkan al-Qur'an sebagai teks. Konteks yang dimaksud Saeed tidak hanya melingkupi aspek linguistik, tetapi juga sosial, politik, ekonomi, budaya, dan perkembangan intelektual. Terhadap seluruh aspek ini, Saeed mengistilahkan dengan konteks makro. Konteks makro tempat dimana dan kepada siapa wahyu ditujukan juga patut dipertimbangkan. Hal ini pun meliputi ide, asumsi, nilai, kepercayaan, adat, dan norma budaya yang berlaku saat itu. Tujuan mengetahui seluruh aspek ini adalah agar si pembaca al-Qur'an dapat mengetahui makna (*meanings*) yang sebenarnya dari latar belakang saat al-Qur'an diwahyukan,[64] atau yang diistilahkan Fazlur Rahman sebagai makna original (*original meaning*).[65]

Gagasan yang dibuat Abdullah Saeed tentang konteks makro mengikuti dari gerak ganda (*double movement*) Fazlur Rahman seperti yang telah digambarkan dengan baik oleh

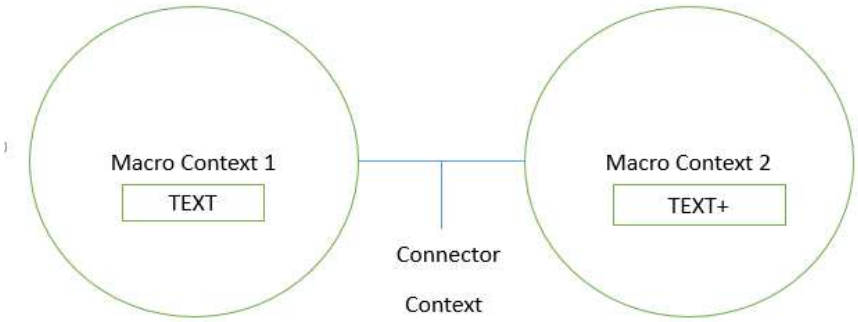
---

[63] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 43 – 46.

[64] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 58.

[65] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5-6

Farid Esack. Saeed mengilustrasikan konteks makro 1 untuk mewakili situasi historis ketika wahyu diturunkan yakni kawasan Hijaz abad ke-7 M, dan konteks makro 2 untuk menggambarkan kondisi kontemporer. Di antara keduanya, terdapat konektor yang merupakan rentang sejarah sejak al-Qur'an diwahyukan (konteks makro 1) hingga konteks saat ini (konteks makro 2) meliputi gagasan dan praktik yang terus diproduksi dan berkembang dari generasi ke generasi.



Gambar 4.3 Konteks Makro al-Qur'an

Kontek makro 1 dimaksudkan untuk mengidentifikasi pesan utama (*basic message*) yang diambil dari teks al-Qur'an dan proses penafsiran, sedang konteks makro 2 adalah menyelaraskan implementasi pesan utama sebelumnya dalam konteks masa kini. Pesan utama, menurut Saeed, dapat diketahui dengan cara memahami sejauh mana al-Qur'an dipahami dan diaplikasikan oleh para sahabat (*original context*). Saeed mengatakan proses menerjemahkan pesan dari makro konteks 1 menuju konteks makro 2 memerlukan wawasan dan pengetahuan yang luas. Dengan pengetahuan ini, kata Saeed, memungkinkan si penafsir untuk dapat menyesuaikan makna dari teks al-Qur'an dengan kondisi kontemporer. Saeed mencontohkan praktik diskriminasi terhadap perempuan di abad ke-7 M, yang berusaha diubah al-Qur'an, telah tidak menjadi bagian dari kondisi sosial saat ini. Oleh karenanya pesan utama dari ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan

terletak pada upaya untuk menciptakan masyarakat yang setara.[66]

Abdullah Saeed mengakui bahwa tidak mudah untuk melakukan proses rekonstruksi sehingga mendapatkan gambaran yang utuh mengenai kondisi Hijaz abad ke-7, mengingat rentang waktu antara saat ini dengan saat diturunkannya al-Qur'an sudah berabad-abad lamanya. Data dan informasi yang dibutuhkan oleh penafsir amat terbatas. Oleh karenanya Saeed mengatakan bahwa hasil penafsiran dari proses rekonstruksi ini tidak dapat diklaim sudah sempurna, final dan semacamnya. Menurutnya seorang mufasir masa kini perlu terus menambah ilmu dalam proses tiada batas dalam menafsirkan al-Qur'an dan tidak mengklaim bahwa hanya penafsirannya yang paling benar.[67]

Untuk menentukan relevansi antar makro-konteks, selain menggunakan data sejarah sebanyak-banyaknya, Abdullah Saeed juga menekankan pentingnya ijtihad, penggunaan akal dalam menentukan makna dan menghindari sikap taklid. Ia mengambil Muhammad Abduh sebagai contoh paling awal dalam menentukan penafsiran al-Qur'an dengan penggunaan akal dan ijtihad. Saeed mengutip Abduh guna menekankan pentingnya akal dan ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an, dan menekankan bahwa ia tidak bertentangan dengan Islam. Seperti ketika menafsirkan Q.S al-Fil ayat 3, Abduh memilih pemaknaan kata *Ṭayr* (lalat), *abābīl* (gerombolan), dan *sijjīl* (debu), dengan hewan lalat yang membawa wabah penyakit.[68] Contoh lain yang diambil Saeed adalah penafsiran Muhammad Asad terhadap Q.S. Āli 'Imrān ayat 49 tentang penyembuhan orang buta dan kusta dengan cara metaforis yakni regenerasi dari dalam (*inner regeneration*) terhadap orang yang secara spiritual berpenyakit (*diseased*) dan buta terhadap kebenaran (*blind to the truth*).[69]

---

[66] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 60.

[67] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 61.

[68] Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Juz Amma* (Kairo: Jam'iyah Khairiyah, 1922), 157.

[69] Muhammad Asad, *The Message of the Quran* (www.muhammad-asad.com), 121.

Metodologi Penafsiran

Setelah membahas pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack tentang al-Qur‘an, dalam proses pewahyuan dan sebagai teks, pada bagian ini peneliti akan masuk pada uraian metodologi penafsiran mereka. Metodologi penafsiran merupakan kumpulan konsep teoritis mengenai proses dan prosedur yang digunakan mufasir dalam melakukan aktivitas penafsiran. Menurut Ahmad Syafii Maarif, untuk mendapatkan pemahaman yang benar dan utuh atas al-Qur‘an seorang penafsir harus menggunakan metodologi yang tepat dan dapat dipertanggungjawabkan.[70]

Wahyu Progresif, Hermeneutika Resepsi, dan Teologi Pembebasan al-Qur'an

Sepanjang penelusuran penelitian terhadap karya-karya Farid Esack, peneliti menemukan setidaknya tiga konsep kunci yang menjadi dasar metodologi penafsiran Farid Esack: Wahyu Progresif (*progressive revelation*), Hermeneutika Resepsi (*reception hermeneutics*), dan Teologi Pembebasan al-Qur'an (*Quranic theology of liberation*). Ketiga konsep ini saling berkait kelindan satu sama lain. Wahyu progresif merupakan istilah ontologis yang digunakan Esack ketika memandang al-Qur'an, heremeneutika resepsi adalah alat untuk membaca dan memahami al-Qur'an secara epistemologis, sedangkan teologi pembebasan al-Qur'an diposisikan sebagai panduan praksis (aksiologis) untuk mengamalkan al-Qur'an dalam konteks Afrika Selatan.

Secara ontologis al-Qur'an menurut Farid Esack adalah wahyu progresif. Untuk memahami ini Esack mengajak pembaca kembali ke masa dimana al-Qur'an diwahyukan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad. Menurutnya, selama masa pewahyuan kepada Nabi, al-Qur'an tidak pernah diformulasikan dalam sebuah format buku yang tersusun. Al-Qur'an turun sebagai respon terhadap problem

---

[70] Ahmad Syafii Maarif, "Kata Pengantar," dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Tranformasi dan Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1985), v.

sosial dan tuntutan atas permasalahan aktual. Ia dibacakan oleh Nabi, kemudian dicerna dalam memori para sahabat, dan menjadi praksis umat Muslim dalam menghadapi situasi dan kondisi masyarakat ketika itu. Oleh karenanya Esack menegaskan bahwa sebagai wahyu progresif, al-Qur'an berdampak pada perubahan sosial karena wataknya yang responsif.[71]

Shāh Waliyullah al-Diḥlāwī menjadi rujukan Esack dalam hal ini. Menurut Esack, al-Diḥlāwi merupakan sarjana Muslim awal yang memperkenalkan konsep interrelasi antara wahyu dengan konteksnya. Gagasan al-Diḥlāwi tentang kesatuan segala sesuatu (*unity of being*), menekankan bahwa segala sesuatu (kosmik, terestial, dan manusia) terintegrasi sangat erat dan apa pun yang terjadi akan selalu berdampak secara berkelindan. Oleh karenanya, pesan yang disampaikan Tuhan melalui wahyu dapat dipastikan tidak dalam situasi vakum. Atas skema pewahyuan ini, menurut al-Diḥlāwi, Tuhan berurusan dengan manusia seperti seorang dokter yang memberikan resep kepada pasien sesuai dengan penyakit yang dideritanya.[72]

Kenyataan bahwa dewasa ini umat Muslim hanya memandang al-Qur'an sebatas dogma agama, tidak sebagai wahyu progresif seperti diungkap Esack, Mohammad Arkoun mengistilahkannya dengan korpus resmi tertutup (*official closed corpus*). Artinya al-Qur'an sebagaimana proses pewahyuannya tidak lagi dibayangkan sebagai wahyu dialektis yang terbuka dan responsif. Arkoun mengutarakan bahwa ada konsekuensi dari anggapan korpus resmi tertutup ini. Pertama, seluruh pendekatan dan metode analisis terhadap al-Qur'an dibatasi sehingga dianggap haram untuk dapat melampaui pagar dogmatik (*dogmatic enclosure*). Kedua, tafsir-tafsir yang dianggap otoritatif adalah tafsir ortodoks.[73]

---

[71] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 54.

[72] Shāh Waliyullāh al-Dihlāwī, *H{ujjat Allāh al-Bālighah* (Kairo: Dār al-Jīl, Juz. 1 2005), 187.

[73] Mohammed Arkoun, "Contemporary Critical Practices and the Quran," dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Quran* (Leiden: Brill, Vol. 1, 2001), 412-431.

Pembatasan-pembatasan yang cukup ketat dalam pemahaman dan penafsiran al-Qur'an, bagi Esack, tidak menghalangi konsep wahyu progresif yang Ia usung. Hal ini karena menurutnya prinsip dasar wahyu progresif telah termanifestasikan dalam *Asbab Nuzul* dan *Naskh*, dua konsep yang ada dalam Ulumul Quran. Meskipun pada kenyataannya kedua konsep ini belum menjadi prinsip dasar bagi praktik penafsiran al-Qur'an.[74]

Hasil dari penelusuran Andrew Rippin terhadap 19 bibliografi dan katalog tentang *asbāb nuzūl*,[75] dan penelitiannya terkait dengan fungsi *asbāb nuzūl* dalam berbagai kitab tafsir, menguatkan kesimpulan Farid Esack bahwa riwayat mengenai sebab turunnya al-Qur'an sekedar dicantumkan oleh para mufasir tanpa berlanjut menjadi bahan analisis. Rippin berpendapat alih-alilh ingin membuktikan kehadiran dan keterikatan Tuhan dalam kehidupan manusia, para mufasir mereduksi riwayat sebab turunnya wahyu hanya sebagai catatan.[76] Jauh sebelum Rippin mengulas soal ini, sebenarnya sarjana Muslim dan juga mufasir, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, telah mengungkapkan bahwa salah satu fungsi *asbāb nuzūl* adalah bentuk kehadiran Tuhan,[77] meski pun tidak terlacak dalam praktik seperti yang dimaksudkan Esack dan Rippin.[78] Namun demikian, perlu dipahami pula bahwa pada masa itu paradigma ilmu pengetahuan masih menganut sistem riwayat. Dengan kata lain, riwayat menjadi ukuran pengetahuan yang valid.

Adapun konsep *nasakh* meskipun terdapat perdebatan di kalangan sarjana Muslim, antara yang menerima dan menolak serta perdebatan mengenai jumlah ayat al-Qur'an

---

[74] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 55.

[75] Andrew Rippin, "The Exegetical Genre of Asbab Nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* Vol. 48 No. 1 (1985): 1-15.

[76] Andrew Rippin, "The Function of Asbab Nuzul in Quranic Exegesis," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* Vol. 51, No. 1 (1988): 1 – 20.

[77] Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 2008), 71.

[78] Jalal al-Din al-Suyuthi, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Beirut: Muassasat al-Kutub al-Tsaqafiyah, 2002), 11 - 15.

yang di*nasakh*, Farid Esack memilih untuk memaknainya sebagai karakter situasional al-Qur'an. Esack meyakini baik wahyu secara keseluruhan maupun ayat yang spesifik tetap diturunkan dalam konteks kondisi sosial yang utuh, saling berkaitan satu sama lain. Ia berpendapat bahwa kasus pelarangan *khamr* dalam al-Qur'an merupakan contoh paling baik untuk hal ini.[79]

Wahyu progresif sebagaimana dibuktikan lewat kedua konsep di atas, merefleksikan gagasan tentang kehadiran entitas ilahi yang memanifestasikan kehendak-Nya seiring dengan situasi umat-Nya. Dengan demikian, menurut Farid Esack, umat Muslim mempunyai tugas untuk selalu menemukan kehendak Tuhan untuk realitas saat ini. Farid Esack mengatakan:[80] "*the challenge for every generation of believers is to discover their own moment of revelation, their own intermission in revelation, their own frustation with God, joy with His consoling grace, and their own guidance by the principle of progressive revelation*."

Konsep wahyu progresif di atas sejalan dengan hermeneutika resepsi yang digunakan Farid Esack untuk memahami al-Qur'an. Hermeneutika resepsi fokus pada proses penafsiran dan meniscayakan perbedaan pemahaman baik dari sisi individu maupun kelompok atas teks sesuai dengan kepentingannya. Jika ditelusuri lebih jauh, pemahaman ini muncul dari pandangan David Kelsey yang menerangkan bahwa pemaknaan atas Kitab Suci berfungsi untuk memperkuat identitas baru manusia (shape new h*uman identities*).[81] Kelsey sendiri merupakan rujukan James Bukcley sebagaimana Buckley dirujuk Farid Esack.

Menurut hermeneutika resepsi Farid Esack, produk penafsiran dari satu komunitas atau individu bisa jadi berbeda dengan kelompok lain karena perbedaan situasi dan kondisi yang mengitarinya. Atas dasar perbedaan ini, Esack meyakini

---

[79] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 59.

[80] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 60.

[81] David Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelpia: Fortress Press, 1975), 83.

bahwa seseorang atau kelompok tidak perlu saling memaksakan kebenaran tafsir yang dimilikinya kepada orang lain. Farid Esack menekankan pentingnya perkataan Ali bin Abi Thalib,[82] "*wa hāẓa al-Qur'ān innamā huwa khaṬṬun masṬūr bayna daffatain lā yanṬiq wa innamā yatakallamu bihi al-rijāl* (al-Qur'an ini adalah tulisan yang tertulis di antara dua sampul, ia tidak berbicara. Hanya para penafsirlah yang dapat berbicara)." Esack mengatakan bahwa hermeneutika resepsi adalah bagian dari fungsionalisme, yang karenanya Ia menekankan pentingnya transformasi nilai teks al-Qur'an agar menjadi bagian dari solusi atas problematika kontemporer.[83]

Apa yang dikemukakan Farid Esack mengenai konsep hermeneutika resepsi bisa disebut dengan "*reader – centered hermeneutics*" dalam kategori yang dibuat Osborne.[84] Peneliti melihat bahwa dalam kategori ini Stanley Fish menjadi filsuf yang paling relevan dengan cara pandang Farid Esack. Dalam memahami teks, Fish berpandangan bahwa teks memiliki potensi-potensi makna (*potential meaning*) yang dari sekian potensi tersebut si pembaca/penafsir memilih salah satunya. Lebih jauh Fish mengatakan seorang penafsir adalah representasi (juru bicara/agen) bagi pemahaman komunitasnya.[85]

Konsep terakhir yang digagas Farid Esack adalah teologi pembebasan berbasis al-Qur'an (*Quranic Liberation Theology*). Dengan konsep ini Esack hendak menekankan bahwa nilai moral al-Qur'an pada dasarnya membebaskan manusia dari ketertindasan. Dengan penuh kesadaran bahwa agama berpotensi besar untuk mengobarkan semangat perjuangan umat khususnya dalam situasi dan kondisi Afrika Selatan, Farid Esack memanfaatkan al-Qur'an sebaik-baiknya untuk melawan

---

[82] Ibnu Jarīr al-T{abarī, *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk* (Beirut: Dār al-Turāts, Juz. 5, 1967), 66; Izzuddin Ibn al-Atsīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Juz. 2, 1997), 680.

[83] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 52.

[84] Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1991), 368.

[85] Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 11 – 14.

rezim apartheid. Dalam konteks inilah Farid Esack menyusun praksis teologi liberasi al-Qur'an sebagai landasan bagi perjuangannya.

Ada enam kata kunci hasil eksplorasi Esack terhadap al-Qur'an untuk menguatkan basis perjuangannya tersebut. *Pertama*, takwa (*awareness of presence of God*). Takwa diartikan Esack sebagai bentuk tanggung jawab seseorang kepada Tuhan dan umat manusia sekaligus. Esack menekankan betapa pentingnya nilai ketakwaan pada diri seorang Muslim. Menurut Esack nilai takwa selalu saling berkaitan dengan nilai kepedulian sosial yang tercermin dalam tugas kenabian untuk melakukan transformasi sosial dan membebaskan manusia yang tertindas. Oleh Esack takwa dijadikan pijakan bersama yang mencegah dari kepentingan dan ego pribadi dalam konteks gerakan Islam progresif di Afrika Selatan. *Kedua*, tauhid (*unity of God*). Berdasarkan pengalaman praksis Farid Esack, Ia memaknai tauhid sebagai ortopraksis yang menekankan kepada kesatuan masyarakat yang non-diskriminatif. Bersama dengan organisasi-organisasi Islam penentang kebijakan apartheid di Afrika Selatan Esack mengusung konsep *tauhidi society*, masyarakat tanpa perbedaan rasial, sebagai basis perlawanan terhadap kaum elit yang ingin mempertahankan status quo. [86]

Ketiga, *al-nas* (manusia/rakyat). Kata kunci *al-nas* peneliti terjemahkan dengan manusia dan rakyat, melihat penjelasan Farid Esack ketika dikaitkan dengan al-Qur'an dan dengan konteks Afrika Selatan. Ketika berbicara *al-nas* dalam perspektif penafsiran al-Qur'an, Farid Esack menekankan betapa Allah swt memuliakan manusia dengan penggambaran sebagai wakil-Nya di muka bumi (Q.S al-Baqarah: 30). Tuhan tidak membeda-bedakan manusia atas dasar tubuh, bahkan Islam memuliakan tubuh manusia yang jasadnya dan sperma sebagai bahan bakunya tetap suci.[87] Ketika berbicara dalam konteks Afrika Selatan, *al-nas* diartikan Farid Esack sebagai *the people* atau rakyat. Nomenklatur yang berkembang pada tahun 1980-

---

[86] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 87 – 94.

[87] Q.S al-Isra: 70;

an di Afrika Selatan seperti people's university (universitas rakyat) merujuk pada Universitas Western Cape, pengadilan rakyat (*people's court*), sejarah rakyat (people's history), dan teater rakyat (*people's theatre*), bagi Esack, menjadi penanda dari awal mula perlawanan rakyat Afrika Selatan yang mengusung kesetaraan tanpa membedakan ras dan warna kulit. Dari kata kunci *al-nas* ini, menurut Esack berimplikasi pada dua hal: pertama, penafsiran al-Qur'an sudah semestinya menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan sebagai satu kesatuan, tidak memilah kepentingan segelintir kelompok; kedua, penafsiran harus dibentuk atas dasar pengalaman dan aspirasi umat manusia secara universal, bukan atas dasar keistimewaan (*privilaged*) segelintir orang.[88]

Keempat, orang-orang lemah (*mustaḍ'afūn*). Kata kunci ini adalah kategori lebih khusus dari kata kunci sebelumnya, pembelaan terhadap kelompok tertindas dan dilemahkan karena sistem dan struktur sosial sebagaimana dicerminkan oleh rezim apartheid di Afrika Selatan. Menurut Farid Esack, spirit al-Qur'an adalah membela kaum lemah dan tertindas. Hal ini mengacu pada kisah para Nabi dalam al-Qur'an seperti kisah Nabi Musa melawan Fir'aun, Nabi Daud melawan Namrud. Bahkan Nabi Muhammad ketika di Mekah bersama-sama orang miskin dan para budak berupaya mencipatakan masyarakat yang setara. Oleh karenanya Esack berkesimpoulan bahwa pada poin ini al-Qur'an menunjukkan bahwa misi para Nabi adalah untuk mengubah sistem sosial-ekonomi yang eksploitatif dan diskriminatif.[89]

Kelima, adil (*justice*). Farid Esack menjelaskan bahwa kata ini diwakili dengan dua istilah dalam al-Qur'an: *qist* dan *'adl* yang makna dan penggunaan keduanya saling bergantian. Menurut Esack al-Qur'an mempostulasikan wacana bahwa penciptaan semesta didasarkan pada keadilan. Sebagaimana al-Qur'an secara berulang-ulang dalam beberapa ayatnya (Q.S Ali Imran: 25; al-An'am: 160; Yunus: 47; dan al-Nahl: 111)

---

[88] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 95 – 97.

[89] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 98 – 102.

menekankan pentingnya menegakkan keadilan dengan tidak berbuat zalim. Upaya penegakkan keadilan untuk rakyat Afrika Selatan, bagi Esack, sejalan dengan nilai keadilan yang terkandung dalam al-Qur'an. Esack menegaskan bahwa dalam situasi masyarakat tertindas (*injustice*), al-Qur'an harus dijadikan ideologi. Menurut Esack hal ini berarti dua hal. Pertama, si penafsir tidak boleh menjustifikasi pendapatnya atas nama objektifitas penafsiran sementara masyarakatnya berada dalam ketertindasan. Kedua, pendekatan terhadap al-Qur'an sebagai alat untuk perlawanan meniscayakan komitmen ideologis dan teologis secara bersamaan.[90]

Keenam, jihad (*struggle and praxis*). Dalam pandangan Farid Esack jihad dalam konteks Afrika Selatan adalah praksis dan perjuangan untuk melenyapkan ketidakadilan, bukan untuk mengganti sistem politik apalagi mendirikan sistem politik Islam. Untuk kata praksis sendiri, Esack memaknainya dengan tindakan penuh sadar yang dilakukan mausia sebagai bentuk tanggung jawab terhadap lingkungannya. Jihad bagi Esack tidak sebatas praksis tetapi sekaligus menjadi dasar pemahaman (*understanding*). Pendapat ini Ia dasarkan pada Q.S al-'Ankabūt ayat 69, "dan siapa saja yang berjuang (jihad) di jalan-Ku , bagi mereka Kuberikan petunjuk." Atas dasar ini Farid Esack berpendapat bahwa konsep jihad harus dipahami sebagai bagian dari refleksi berbasis al-Qur'an untuk membebaskan masyarakat.[91]

Dua kata kunci awal, takwa dan tauhid, dijadikan Farid Esack sebagai kacamata teologis yang digunakan Muslim Afrika Selatan untuk melihat realitas masyarakat pluralistik. Kata kunci berikutnya, *al-nas* dan *mustad'afin*, merepresentasikan situasi dan kondisi masyarakat yang sedang diperjuangkan untuk melawan rezim politik yang menindas. Adapun kata adil dan jihad, merefleksikan tujuan dan etos perjuangan sebagai basis nilai universal yang mewakili masyarakat tertindas.

---

[90] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 103 – 106.

[91] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 107 – 109.

Keenam kata kunci ini, menurut Farid Esack, muncul dari hasil persinggungan para aktivis perjuangan anti-apartheid bersama al-Qur'an. Buah dari tantangan yang datang dari segala penjuru, baik dari kalangan Muslim yang mendukung status quo rezim apartheid maupun dari para elit politiknya sendiri. Esack menegaskan bahwa posisi enam konsep ini terhadap perjuangan rakyat Afrika Selatan adalah sebagai alat yang tak terpisahkan untuk memahami al-Qur'an dalam masyarakat yang ditindas dan dalam konteks perjuangan antar-agama untuk kebebasan dan keadilan.

Nilai Hirarkis, Makna Kontekstual, dan Sistematika Penafsiran Kontekstual

Berbeda dengan Farid Esack yang menisbatkan metodologi penafsirannya sebagai bagian dari gerakan perlawanan di Afrika Selatan yang berlaku dalam konteks ketertindasan, Abdullah Saeed memperkenalkan penafsirannya dalam konteks sosial kontemporer secara umum. Sama seperti Farid Esack, sedikitnya terdapat tiga konsep kunci sebagai basis metodologi penafsiran Abdullah Saeed: nilai-nilai hirarkis (*hirarchy values*) sebagai landasan ontologis, makna kontekstual (*contextual meaning*) sebagai basis hermeneutis, dan penafsiran kontekstual (*contextual interpretation*) sebagai langkah-langkah praktik penafsirannya.

Menurut Abdulah Saeed al-Qur'an adalah kitab suci dengan nilai etika dan moral sebagai landasannya sebagaimana konsep amal saleh yang diperkenalkan di dalamnya secara berulang. Gagasan ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa al-Qur'an harus diposisikan sebagai petunjuk moral yang selalu beriringan dengan perkembangan rasionalitas umat manusia.[92] Sebagaimana Abduh, Abdullah Saeed hendak menegaskan bahwa al-Qur'an tidak mengekang manusia untuk menggunakan akalnya dalam memahami dan mempraktikan ajaran agama.

---

[92] Muhammad Abduh, *Risālat al-Tauh}īd* (Beirūt: Dār al-Syurūq, 1994), 119.

Sebelum membagi al-Qur'an berdasarkan nilai-nilai untuk mengetahui sejauh mana penafsiran kontekstual dapat diterapkan, Abdullah Saeed terlebih dulu membuat klasifikasi al-Qur'an berdasarkan konten yang terkandung di dalamnya. Menurut Saeed, al-Qur'an bila dilihat dari kontennya dapat dibagi menjadi empat kategori: berbicara tentang hal-hal bersifat transenden (*ghayb*);[93] berorientasi pada catatan sejarah;[94] berkaitan dengan perumpamaan;[95] dan yang berorientasi pada keyakinan, nilai, dan praktik dalam kehidupan sehari-hari (*practice-oriented texts*). Dari keempat kategori konten ini, kategori terakhirlah yang menjadi fokus dari nilai hirarkis untuk ditafsirkan dengan pendekatan kontekstual.

Berkaitan dengan nilai-nilai hirarkis (*hierarchy values*), Abdullah Saeed menekankan bahwa yang dimaksud dengan nilai disini tidak terbatas pada yang benar atau salah, baik atau buruk dan semacamnya, akan tetapi segala sesuatu yang diikuti dan dipraktikan oleh Muslim atau sebaliknya (ditolak dan dihindari) atas dasar kepercayaan, ide-ide, dan praktik maupun ritual. Terdapat lima nilai hirarkis yang disusun Saeed untuk menentukan sejauh mana ayat-ayat etika hukum dapat ditafsirkan berdasarkan pendekatan kontekstual. *Pertama*, nilai-nilai wajib (*obligatory values*) yang artinya nilai yang harus dilaksanakan seorang Muslim meliputi enam rukun iman (*fundamental beliefs*), lima rukun Islam (*fundamental devotional*

---

[93] Ayat-ayat al-Qur'an tentang Allah swt, alam kubur, surga – neraka, dan sebagainya. Menurut Abdullah Saeed, ayat al-Qur'an dalam kategori ini hanya dapat dipahami dalam konteks keimanan karena sifatnya yang di luar pengalaman manusia. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary* Approach, 91 – 94.

[94] Ayat yang membahas seputar peristiwa masa lalu seperti cerita para Nabi terdahulu, respon atas kejadian di masa Nabi Muhammad, dan lain sebagainya. Karakteristik dari konten ini adalah tidak ada keterangan detail terkait peristiwa (waktu dan tempat) sebagaimana catatan sejarah pada umumnya. Hal ini menandakan bahwa al-Qur'an lebih mengutamakan pesan moral daripada peristiwa sejarahnya. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary* Approach, 95 – 97.

[95] Ayat al-Qur'an yang menggunakan kata *matsal* untuk melakukan perbandingan, personifikasi, dan sebagainya. Menurut Abdullah Saeed ayat-ayat ini dimaksudkan untuk menyampaikan pesan dan makna secara lebih efektif. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary* Approach, 98 – 100.

practices), dan halal-haram (*permissible* and *prohibition*) yang telah jelas tertera dalam al-Qur'an. Nilai wajib ini tidak bisa ditawar dan menjadi bagian dari ajaran dasar setiap Muslim yang membedakannya dengan umat lain. [96]

Kedua, nilai-nilai fundamental (*fundamental values*) yakni nilai-nilai berkaitan dengan hak-hak dasar bagi manusia yang dikaitkan dengan lima kebutuhan dasar (*Ḍarūriyyat al-khams*) dari *maqāṣid sharī'a*. Kelima kebutuhan dasar tersebut adalah perlindungan atas agama (*hifẓ al-dīn*), perlindungan atas jiwa (*hifẓ al-nafs*), perlindungan atas harta (*hifẓ al-māl*), perlindungan atas keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan perlindungan atas akal (*hifẓ al-'aql*). Abdullah Saeed mengatakan bahwa nilai-nilai fundamental ini dapat terus dikembangkan seiring dengan situasi dan kondisi manusia yang terus berubah. Saeed mencontohkan dengan perlindungan kebebasan beragama dan perlindungan atas kerugian (asuransi). Menurut Saeed penentuan dari nilai fundamental yang berkembang dapat dilakukan dengan metode induktif dan memperhatikan konteks baru.[97]

Ketiga, nilai-nilai proteksi (*protectional values*) yang berkaitan dengan dukungan hukum atas nilai fundamental. Jika nilai fundamental belum menyentuh aspek legal terkait perlindungan hak dasar, maka nilai proteksi inilah yang mengejawantahkan hukum yang perlu diterapkan. Saeed menjelaskan bahwa nilai fundamental menjadi basis nilai yang tidak berkaitan dengan pembuktian dalil ayat (*textual proof*), sedangkan nilai proteksi ini mendapatkan landasan hukumnya dalam al-Qur'an. Misalnya perlindungan atas harta yang menjadi bagian dari nilai fundamental, diaplikasikan dengan larangan mencuri dan konsekuensi hukum yang beriringan dengan larangan tersebut.[98]

---

[96] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 65

[97] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 66

[98] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 67

Keempat, nilai-nilai implementasi (*implementational value*) yaitu langkah-langkah spesifik yang diambil untuk mengimplementasikan nilai proteksi yang disesuaikan dengan perkembangan masyarakat. Dalam praktiknya, nilai inilah yang paling relevan dan menjadi objek utama pendekatan kontekstual. Sebagai gambarannya, Abdullah Saeed mengambil QS al-Mā'idah ayat 58 tentang hukuman bagi pencuri:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Adapun laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana."

Ketika al-Qur'an memutuskan langkah seperti potong tangan sebagai hukuman, menurut Abdullah Saeed, perlu dipertimbangkan konteks kultural yang mengitari turunnya ayat tersebut. Saeed menekankan bahwa pada abad ke-7 M di Jazirah Arab maupun di belahan dunia lain hukuman badan dan aib komunal menjadi bagian tak terpisahkan yang diterima oleh masyarakat, dan dianggap sebagai hukuman paling efektif pada masanya. Namun demikian, menurut Saeed, bentuk hukuman ini (potong tangan) bukan menjadi tujuan al-Qur'an. Saeed menjelaskan bahwa pada setiap hukuman yang tertera dalam al-Qur'an termasuk di dalamnya potong tangan bagi pencuri, hukum cambuk bagi orang yang berzina, dan hukuman qishas, selalu diiringi dengan ayat pengampunan yang mengatakan bahwa bila si pelanggar hukum tersebut bertaubat, maka hukumannya dihapuskan. Menurut Saeed, hal ini mengindikasikan bahwa hukuman tersebut tidak berlaku secara mutlak.[99]

Kelima, nilai-nilai instruksional (*instructional values*). Nilai ini merujuk pada ayat-ayat perintah, larangan, nasihat yang berkaitan dengan isu dan situasi tertentu. Ayat-ayat seperti

---

[99] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 67 – 68.

perintah untuk menikah lebih dari satu istri dalam situasi tertentu (Q.S al-Nisā‘: 2-3), anjuran bagi laki-laki untuk bertanggung jawab atas istri (Q.S al-Nisā‘: 34-35), perintah untuuk tidak mengambil non-Muslim sebagai teman (QS al-Nisā‘: 89-90), perintah untuk mengucapkan salam kepada orang lain (Q.S al-Nisā‘: 86), dan sebagainya, adalah termasuk dalam nilai ini. Untuk menngkontekstualisasikan ayat-ayat dalam nilai ini, Saeed menerangkan tiga kriteria khusus yaitu frekuensi turunnya ayat (*frequent*), penekanan pentingnya suatu ayat dalam dakwah Nabi (*salience*) dan relevansinya dengan kultur masyarakat ketika wahyu diturunkan (*relevance*) serta beberapa kriteria umum untuk menentukan keuniversalitasan seperti: semakin sering sebuah nilai diulang dalam al-Qur'an, semakin dapat diaplikasikan secara universal; semakin besar ruang lingkup sebuah nilai dan semakin umum relevansinya, maka ia semakin universal. Untuk memudahkan memahami kelima nilai hirarkis ini, Abdullah Saeed membuat sebuah tabel berikut ini:[100]

Bebas Konteks (Universal)	Bergantung Konteks (Partikular)

[100] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 70.

NIlai Nilai Wajib (*Obligatory values*) - Rukun Iman - Rukun Islam - Halal dan Haram Nilai Nilai Fundamental Nilai Nilai Proteksi Nilai Nilai Instruksional - Yang Sering (frequent) - Yang Menonjol (salience) - Yang Relevan	Nilai-Nilai Implementasi Nilai-Nilai Instruksional - Yang Jarang (infrequent) - Tidak Menonjol (non-salience) - Kurang relevan (less relevan)

Abdullah Saeed mengatakan bahwa nilai-nilai hirarkis yang disusunnya ini dapat membantu upaya reinterpretasi terhadap al-Qur'an. Nilai-nilai dalam koridor bebas konteks (*context independent*) merepresentasikan signifikansi nilai yang tetap, tidak dapat berubah, dan berlaku secara universal. Sedangkan nilai yang bergantung konteks (*context dependent*) dapat membantu seorang penafsir untuk mempertimbangkan sejauh mana nilai tersebut dapat berubah dengan melihat pada penekanan, dan pergeseran makna, bahkan dimungkinkan untuk menghilangkan sejumlah nilai dan praktik yang mungkin sudah tidak relevan. Dalam kasus perbudakan misalnya, meskipun beberapa ayat mengakui eksistensi perbudakan, tetapi perubahan konteks nilai dalam masyarakat meniscayakan institusi tersebut dihapuskan. Begitu pun dengan institusi pernikahan, meskipun al-Qur'an memerinci secara detail mekanisme pernikahan dan perceraian, akan tetapi seiring perkembangan reformasi di bidang hukum keluarga, berbagai aturan di dunia Muslim saat ini

memperkuat posisi perempuan agar relasi antar suami-istri menjadi setara.[101]

Beralih pada pembahasan tentang basis hermeneutik, Abdullah Saeed memiliki konsep tentang makna kontekstual untuk menentukan seperti apa makna yang harus dipahami seorang penafsir dalam kaitannya dengan kemungkinan pergeseran makna seperti telah disinggung di atas. Seorang penafsir kontekstualis, bagi Saeed, berupaya untuk memahami makna teks al-Qur'an seperti yang dipahami oleh para penerima wahyu pertama (*first recipients*) untuk kemudian dikaitkan dengan konteks yang lahir pada masa setelahnya (*subsequent context*) hingga konteks kontemporer pada saat ini. Menghubungkan makna ini merupakan konsekuensi historis dari perjalanan panjang pemaknaan sekaligus praktik umat Muslim dari generasi ke generasi. Menurut Saeed, seorang penafsir selain harus memperhatikan makro konteks 1 (penerima wahyu pertama) dan makro konteks 2 (penerima saat ini), juga melihat konteks penghubung (*connector context*). Dengan kata lain rentang catatan sejarah dari masa makro konteks 1 ke makro konteks 2 patut diperhatikan.[102]

Lalu apa yang harus dipertimbangkan untuk dapat memahami pergeseran makna berdasarkan makro konteks? Saeed menjelaskan bahwa mengambil makna dari al-Qur'an tidak cukup hanya dengan analisa linguistik saja. Menurutnya pemahaman dari aspek linguistik seperti ini dapat mereduksi makna yang terkandung di dalamnya. Ia menegaskan bahwa makna tidak berada di luar teks tidak pula berada dalam pemikiran pengarang atau pembaca teks, melainkan dalam relasi yang kompleks di antara semuanya. Untuk itu, bagi Saeed, ada empat elemen yang berkait kelindan untuk menentukan makna atas sebuah teks: pembicara (*the speaker/God*), pesan (*the message*), penerima (*recipient*), dan

---

[101] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 71 – 72.

[102] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 86.

konteks (*context*) ketika pesan disampaikan kepada penerima.[103] Sayangnya, Saeed tidak melakukan elaborasi lebih lanjut empat elemen yang ia sebutkan.

Gagasan mengenai empat elemen makna sebagaimana disebutkan Saeed di atas mirip dengan hermeneutika yang diusung Jorge Gracia tentang elemen-elemen yang terlibat dalam teks. Gracia menyebutkan tiga elemen: teks pokok yang ditafsirkan (*interpretandum*), penafsir, dan teks yang dihasilkan penafsir (*interpretans*). Menurut Gracia fungsi historis interpretasi adalah menciptakan kembali di benak audiens kontemporer pemahaman yang dimiliki pengarang teks dan audiens historis. Dari definisi fungsi ini, peneliti menambahkan dua elemen lain yang terlibat dalam interpretasi teks: audiens historis dan audiens kontemporer. [104]

Elemen Interpretasi Teks	
Abdullah Saeed	**Jorge J.E Gracia**
Pengarang (*the speaker*)	Teks pokok (interpretandum)
Pesan (*the message*)	Audiens historis
Penerima pesan pertama (*the first recipient*)	Penafsir (*interpreter*)
Konteks awal pertama kali pesan disampaikan (*the context*)	Teks hasil penafsiran (*interpretans*)
	Audiens kontemporer

Jorge J.E Gracia melalui elemen interpretasi selanjutnya menjelaskan bahwa keterangan tambahan dari penafsir atas teks pokok (*interpretandum*) tidak bisa dielakkan. Menurut Gracia, hal ini dapat menimbulkan dilema penafsir (*interpreter's dilemma*) karena di satu sisi penambahan keterangan dapat berarti distorsi terhadap teks, di sisi lain tanpa adanya penambahan keterangan interpretasi tidak dapat

[103] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 87 – 88.

[104] Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 148-149.

memahamkan audiens kontemporer karena perbedaan kultur dan masa yang telah jauh dari teks.[105]

Untuk mengatasi hal ini, Gracia menawarkan prinsip pemahaman proporsional (*the principle of proportional understanding*). Prinsip ini menekankan agar fokus awal interpretasi adalah mereproduksi makna objektif. Menurut Gracia, audiens kontemporer harus memiliki pemahaman yang sama dengan apa yang dimiliki penyusun teks dan audiens historis. Baru setelah itu penafsir berhak mengembangkan pemahaman objektif tersebut agar teks yang ditafsirkan memiliki signifikansi dan dapat diaplikasikan sesuai dengan masa dan tempat penafsiran dilakukan.[106]

Dari sini Gracia mengemukakan tiga fungsi sesuai dengan penggalian makna objektif dan pengembangannya. Pertama fungsi historis (*historical function*) yaitu upaya interpretasi untuk menciptakan kembali di benak audiens kontemporer pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis. Kedua, fungsi makna (*meaning function*) yakni upaya interpretasi penafsir untuk menambahkan makna dari pemahaman objektif agar audiens kontemporer dapat memahami maksud pengarang sekaligus korelasinya dengan makna kontemporer. ketiga, fungsi implikatif (*implicative function*) yakni interpretasi teks hingga memunculkan di benak audiens kontemporer implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.[107]

Seperti Jorge J.E Gracia, Abdullah Saeed yang melihat aktivitas penafsir dalam upayanya memahami pesan dan penyingkapan makna juga mengemukakan tiga tahapan interpretasi: level pertama penggalian makna murni dengan analisa linguistik (*linguistic meaning*), level kedua ditambah dengan analisa sejarah (*linguistik plus historical meaning*), dan level ketiga ditambah lagi dengan penekanan baru dan konteks baru dalam kondisi kontemporer (*contextual meaning*).[108] Pada

---

[105] Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*, 155

[106] Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*, 157

[107] Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*, 158 – 164.

[108] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 88.

level ketiga inilah yang dimaksudkan Abdullah Saeed sebagai makna kontekstual sebagai basis hermeneutis dalam menafsirkan al-Qur'an.

Berbeda dengan Farid Esack yang membangun basis aksiologis untuk penafsirannya, Abdullah Saeed menyusun sisematika praktis untuk mengimplementasikan langkah-langkah penafsiran dengan pendekatan kontekstual. Setidaknya ada empat langkah yang disusun Saeed sebagai rekomendasi bagi seorang penfsir kontekstual dalam melakukan penafsiran atas ayat atau topik tertentu dalam al-Qur'an. Langkah pertama, mempersiapkan berbagai pertimbangan sebelum menafsirkan al-Qur'an. Hal ini bertujuan agar ia akrab dengan konteks yang lebih luas. Sedikitnya ada tiga hal yang perlu dipertimbangkan menurut Saeed. Pertama, memahami subjektivitas dirinya (mufasir). Abdullah Saeed menekankan pentingnnya kesadaran seorang penafsir al-Qur'an atas keterpengaruhannya dari lingkungan dan latar belakang yang dimilikinya. Dari sini menurut Saeed seorang penafsir harus membuang jauh-jauh hasrat untuk mengklaim finalitas penafsirannya atas al-Qur'an.[109] Apa yang dikemukakan Saeed ini sama seperti dua teori yang digagas Hans-Georg Gadamer: kesadaran keterpengaruhan sejarah (*historical effected consciousness*) dan pra-pemahaman (*pre-understanding*). Kedua teori ini saling berkaitan satu sama lain, teori keterpengaruhan sejarah adalah ketika si penafsir sadar bahwa dirinya tidak bisa lepas dari situasi hermeneutik yang melingkupinya, sedangkan teori pra-pemahaman adalah ketika si penafsir dapat mendialogkan situasi hermeneutik dirinya dengan isi teks yang sedang ditafsirkan.[110]

Kedua, memahami dunia al-Qur'an. yang penting digaris bawahi bagi Abdullah Saeed mengenai poin ini adalah bahwa meskipun al-Qur'an diyakini sebagai kalam ilahi, akan tetapi tujuan diturunkannnya untuk umat manusia dan memperbaiki akhlaknya, bukan untuk Tuhan sendiri. Oleh

---

[109] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 96

[110] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (London: Continuum, 1975), 224.

karena itu, dengan mengutip Rahman, Saeed menilai takwa menjadi faktor penting sebagai identitas dunia al-Qur'an untuk umat manusia. Karena takwa ditumbuhkan di dalam al-Qur'an tidak hanya tentang hubungan antara manusia dengan Tuhan atau dengan sesama manusia, tetapi bahkan antara seseorang dengan dirinya sendiri. Takwa menjadi pusat ajaran Islam yang tertera dalam al-Qur'an sebagaimana ajaran kasih dalam agama Kristen.[111] Ketiga, memahami bagaimana makna dikonstruksi. Pertimbangan ini mengulang unsur interaksi sebagaimana telah dijelaskan dalam makna kontekstual yaitu antara kehendak Tuhan, teks al-Qur'an, para penerima wahyu, dan konteks makro ketika al-Qur'an diwahyukan. Kata kunci dari memahami konstruksi makna adalah bahwa makna teks dapat berevolusi seiring dengan perubahan periode dan konteks yang berbeda. Dari perbedaan ini makna teks yang sama bisa berubah akibat perubahan penekanan dalam pemaknaan.[112]

Langkah kedua, memulai penafsiran dengan kesadaran seorang mufasir untuk mempertimbangkan realibilitas historis teks al-Qur'an bahwa teks yang sedang dibacanya adalah sama dengan teks yang dibaca saat abad ke-7 M. Dengan ini berimplikasi pada kesadaran si penafsir bahwa teks tersebut mengandung ragam cara baca (*qiraat*), berevolusi dari sisi penulisan (*rasm*), dan sebagainya. Pada langkah ini Saeed menekankan keharusan penafsir untuk menggunakan teks al-Qur'an berbahasa Arab sebagai syarat mutlak agar sesuai dengan pemahaman Nabi dan para penerima wahyu yang juga menggunakan bahasa Arab.[113]

Langkah ketiga, mengidentifikasi makna teks al-Qur'an. Dalam praktik menentukan makna ini, sedikitnya Abdullah Saeed membuat sembilan hal yang perlu dipertimbangkan untuk melakukan proses identifikasi makna teks ini. Pertama

---

[111] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Chicago: University of Chicago, 1975), 28.

[112] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 97

[113] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 98

merekonstruksi makro konteks 1 dengan cara merujuk kondisi sosial, ekonomi, budaya, dan intelektual pada abad ke-7 M. Meskipun rekonstruksi ini tidak dapat akurat secara sempurna, karena keterbatasan, tetapi menurut Saeed setidaknya mufasir mengkaji dari berbagai sumber untuk melihat bagaimana watak dan karakter manusia abad ke-7 di Jazirah Arab. Sebagai contoh ketika menafsirkan ayat tentang poligami, si penafsir perlu memahami bahwa ayat ini diturunkan kepada masyarakat Arab yang ketimpangan sosial dan ketimpangan gender masih tinggi. Hal ini menyebabkan eksploitasi terhadap anak perempuan, yatim piatu, kaum perempuan, dan budak masih menjadi dunia bawah tanah di tengah kota komersial Mekah.[114] Kedua menentukan konteks sastrawi ketika wahyu al-Qur'an diturunkan. Pertimbangan ini merujuk pada gagasan Amin al-Khuli beserta para muridnya seperti Nasr Hamid Abu Zayd tentang aspek susastra al-Qur'an, yakni seorang mufasir perlu membayangkan bahwa al-Qur'an diturunkan di tengah manusia dengan nilai sastra yang dimilikinya. Dalam bahasa lain, al-Qur'an perlu diposisikan sebagai kitab sastra Arab (*Kitāb al-'Arabiyya al-Akbar*) untuk memahaminya dalam konteks bahasa manusia.[115] Ketiga menentukan unit tematik untuk memahami konteks topik al-Qur'an secara utuh. Pertimbangan ini mengingat bahwa sistematika penulisan al-Qur'an tidak dilakukan secara tematik dan beragam tema terletak dalam satu surat. Sehingga penting bagi mufasir untuk mengumpulkan tema-tema terkait guna dapat memahami satu tema dari perspektif al-Qur'an secara utuh.[116]

Keempat mengidentifikasi waktu dan tempat secara spesifik dengan menggunakan perangkat ilmu *asbāb nuzūl*. Seorang mufasir perlu mengetahui konteks spesifik kapan dan dimana ayat-ayat al-Qur'an tertentu diwahyukan. Kelima

---

[114] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 99

[115] Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2006), 3.

[116] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 99

menentukan jenis teks atau ayat yang sedang dibahas, apakah termasuk dalam kategori teks historis, etika-hukum, perumpamaan, atau mengenai hal gaib. Jenis konten yang berbeda dari ayat al-Qur'an dapat dimaknai dan diekspresikan dengan berbeda pula. Memahami jenis konten ini dapat membantu penafsir untuk menentukan pendekatan apa yang perlu dikedepankan untuk memaknai teks al-Qur'an. Keenam memperhatikan aspek linguistik teks dengan mengkaji pemahaman atas morfologi (*ṣarf*), sintaksis (*naḥw*), semantik, dan stilistika teks. Dalam diksi-diksi tertentu, seorang mufasir dapat mengembangkan pemahaman tentang pergeseran dan perkembangan maknanya.

Ketujuh mengeksplorasi teks al-Qur'an yang sedang ditafsirkan atau diteliti dengan teks-teks lain yang masih berkaitan (*parallel texts*). Pertimbangan ketujuh ini merupakan kelanjutan dari poin ketiga yaitu mengumpulkan ayat pada tema dan topik tertentu. Setelah pengumpulan ayat mengenai satu topik tertentu, si penafsir menurut Saeed perlu juga mempertimbangkan topik lain yang masih berkaitan. Ia mencontohkan dalam kasus ayat-ayat tentang poligami misalnya, teks dalam tema anak yatim perlu diperhatikan karena konteks kedua topik tersebut saling berkaitan satu sama lain.[117] Kedelapan mengeksplorasi hadis-hadis yang berkaitan dengan tema yang sedang diteliti dan kesembilan menganalisa para penerima wahyu melalui jalur periwayatan berdasarkan literatur biografi dan sejarah.[118]

Langkah keempat, mengaitkan penafsiran teks dengan konteks kontemporer. Pada langkah terakhir ini seorang penafsir diharapkan mampu membaca hasil penafsiran para mufasir terdahulu (konteks penghubung/*connector context*) untuk kemudian mempertimbangkannya dalam melakukan penafsiran di masa kini sebagai makro konteks 2. Untuk sampai pada tujuan ini, menurut Saeed perlu mempertimbangkan tiga hal. *Pertama*, mempertimbangkan produk penafsiran yang

---

[117] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 102

[118] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 104

dominan dalam konteks luas. Artinya seorang mufasir kontekstual perlu mempertimbangkan produk tafsir yang dominan sekaligus menempatkannya sebagai prioritas dengan tidak mengabaikan produk penafsiran lain yang mungkin tidak populer. Menurut Saeed semakin beragam hasil penafsiran, maka penafsir kontekstual semakin leluasa untuk mengadopsinya dalam berbagai penafsiran.[119]

Kedua, mengaitkan pemahaman teks dalam konteks-konteks yang berbeda. Maksudnya adalah seorang mufasir perlu mengomparasikan makro konteks 1 dan makro konteks 2 untuk kemudian menerapkan pemahaman teks dalam konteks kontemporer. Hal ini bergantung pula pada nilai teks yang sedang dikaji, apakah ia bersifat universal atau spesifik yang berimplikasi pada hukumnya yang tetap atau berubah. Dalam kasus poligami misalnya, konteks pada abad ke-7 M memungkinkan untuk diterapkannya praktik poligami. Ketika konteks itu berubah, maka hukumnya pun dapat berubah. *Ketiga*, mengevaluasi penafsiran yang telah dilakukan. Setelah melakukan kontekstualisasi seorang penafsir dituntut untuk mengevaluasi hasil penafsirannya dengan tiga pertimbangan. Pertama kontekstualisasi penafsiran tidak bertentangan dengan prinsip dasar (*ashl*) atau prinsip agama yang universal dan bebas konteks. Kedua kontekstualisasi sesuai dengan kebutuhan kontemporer yang dicirikan dengan dukungan umat Islam secara signifikan. Ketiga penafsiran mempertimbangkan apakah ia sejalan dengan pemahaman umat Islam secara umum atau dianggap sebagai kewajaran, setara, dan adil untuk saat ini. Menurut Saeed, meskipun pertimbangan terakhir ini menunjukkan ketidakpastian, akan tetapi dalam setiap komunitas selalu ada pemahaman umum atas apa yang dianggap setera, adil, dan wajar.[120]

Selain uraian yang panjang terkait praktik pendekatan kontekstual seperti di atas, Abdullah Saeed dalam tulisan terbarunya menulis sistematika ini dalam versi yang lebih

---

[119] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 105

[120] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 107

ringkas. Dari langkah-langkah yang cukup berbelit-belit di atas, Saeed hanya meyebutkan empat langkah dalam versi pendek. Pertama, seorang penafsir (*the interpreter*) harus memahami dunia teks al-Qur'an yang berkaitan dengan sifat dan kedudukannya bagi umat Islam sekaligus merefleksikan dunianya sendiri seperti pengalaman hidup dan lingkungannya. Kedua, seorang penafsir harus memahami sejarah perkembangan al-Qur'an termasuk yang terkait dengan perbedaaan cara baca (*qirāat*) dan relasinya dengan teks lain seperti hadis dan sirah Nabi. Ketiga, seorang penafsir menyelami prinsip makna teks termasuk di dalamnya aspek linguistik, aspek historis, dan berusaha merekonstruksi teks al-Qur'an ketika diwahyukan pada abad ke-7 M. Keempat, seorang penafsir fokus pada bagaimana makna yang telah diproduksi pada langkah sebelumnya dapat relevan bagi Muslim saat ini.[121]

Beberapa Catatan Atas Metodologi Penafsiran Farid Esack dan Abdullah Saeed

Dalam penjelasannya tentang hermeneutika resepsi (*reception hermeneutics*), tampaknya Farid Esack melewatkan uraian tentang latar belakang dari artikel yang ia kutip. Pembahasan mengenai latar belakang artikel yang dikutip ini penting agar pembaca paham bagaimana konsep ini digunakan. Sayangnya Farid Esack tidak mengulasnya sama sekali.

Artikel dengan judul "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception" karya Francis Schussler Fiorenza sebagai rujukan Esack pada dasarnya mempertanyakan sejauh mana otoritas Alkitab (*biblical authority*) masih berdampak pada umat Kristiani secara keseluruhan atau masyarakat Barat secara spesifik. Asumsi yang dibangun Fiorenza—dengan mengutip Gordon Kaufman— adalah bahwa telah terjadi krisis pada masyarakat Barat karena Alkitab

---

[121] Abdullah Saeed, "Reading the Quran Contextually: Approaches and Challenges." dalam Mun'im Sirry (ed.), *New Trends in Quranic Studies: Text, Context, and Interpretation* (Atlanta: Lockwood Press, 2019), 155 – 156.

sudah tidak lagi dijadikan otoritas, atau dengan ungkapan lain tidak lagi sebagai Kata Tuhan (*no longer the word of God*).[122] Bagi Fiorenza, teori hermeneutika resepsi dapat menyediakan pendekatan untuk penafsiran Bible dalam konteks krisis otoritas Kitab Suci dan pembacaan modern atas Kitab Suci.[123]

Terlepas dari problem otoritas yang menjadi kegelisahan Fiorenza atas Bible, secara basis teologis—tanpa bermaksud peyoratif—Bible dan al-Qur'an memosisikan masing-masing secara berbeda. Sebagaimana dikemukakan Thomas Schirrmacher dalam bukunya *The Koran and The Bible*, berbeda dengan al-Qur'an yang diyakini umat Islam sebagai wahyu yang langsung diturunkan kepada Nabi Muhammad dari Allah SWT, Alkitab tidak turun langsung dari Tuhan melainkan dituliskan manusia dan dikumpulkan selama kurang lebih 1500 tahun.[124]

Dari penjelasan ini, rujukan Esack terhadap artikel Fiorenza menjadi kurang tepat. Otoritas yang menjadi bagian dari problem penafsiran Bible tidak terjadi pada al-Qur'an. Hal inilah yang luput dari perhatian Farid Esack. Jika basis rujukan Esack tidak berkaitan dengan problem yang ia usung, maka merujuk kepada sumber yang lebih otoritatif menjadi sebuah keharusan. Dalam pembahasan mengenai hermeneutika resepsi Fiorenza sendiri mengutip karya Hans Robert Jauss sebagai sarjana yang mengembangkan teori ini.[125]

Kemudian terkait dengan konsep Tauhid sebagai sebuah *core value* yang diguanakan Esack dalam teologi pembebasannya, Shadaab Rahemtulla memberikan catatan atas konsep ini karena dianggap sebagai pisau bermata dua. Di satu sisi ia dipercaya oleh para sarjana Muslim progresif sebagai basis gerakan melawan ketertindasan dan sebagai konsep kesetaraan manusia di hadapan Allah SWT. Di sisi lain konsep

---

[122] Gordon D. Kaufman, "What Shall We Do With the Bible?" *Union Seminary Review*, Vol. 25, No. 1 (1971): 95-112.

[123] Francis Schussler Fiorenza, "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," 354.

[124] Thomas Schirrmacher, *The Koran and The Bible* terj. Richard McClary (Bonn: World Evangelical Alliance, 2013), 12.

[125] Hans Robert Jauss, *Toward An Aesthetic of Reception* terj. Timothy Bahti (Minneapolis: University of Minnesota, 1982), 231.

tauhid juga digunakan kelompok konservatif-radikal untuk memberangus praktik-praktik yang dianggap bid'ah dan mengotori kemurnian Islam dengan cara-cara kekerasan dan persekusi.[126] Dengan kata lain, dalam pandangan Rahemtulla konsep tauhid ini menjadi dasar bagi gerakan pembebasan untuk umat manusia sekaligus juga dijadikan dalih untuk melakukan penindasan atas nama Kedaulatan Tuhan.

Beralih pada catatan untuk metodologi Abdullah Saeed. Dalam nilai-nilai hirarki (*hierarchy values*) yang disusunnya terdapat nilai fundamental (*fundamental values*) yang terdiri dari *dharuriyat al-khams* dalam *maqashid al-syariah*. Catatan penulis atas hirarki nilai ini adalah bahwa Saeed belum beranjak dari konsep *maqāṣid sharī'a* yang ditawarkan Al-Ghazali dan Izzuddin bin Abd al-Salam yang berfokus pada prinsip penjagaan individual dengan pendekatan yang tekstual. Misalnya Saeed menerangkan bahwa salah satu nilai fundamental adalah menjaga harta (*hifẓ al-māl*), lalu pada nilai berikutnya yaitu nilai proteksi ia mencontohkan dengan haramnya mencuri dan nilai impelementasi dengan potong tangan sebagaimana tertuang dalam QS al-Mā'idah ayat 38. Abdullah Saeed dengan memakai perspektif maqasid syariah klasik menafsirkan ayat ini berhenti pada penolakan hukum potong tangan karena konteks yang berubah. Padahal bila memakai prinsip maqashid syariah kontemporer yang ditawarkan Jasser Auda dengan mengembangkan fokus *maqāṣid sharī'a* dari individual ke sosial disertai dengan pendekatan sistem maka tawaran penafsirannya dapat lebih komprehensif.[127]

Lebih jauh peneliti berargumen bahwa perubahan kategori fundamental dengan *maqāṣid sharī'a* kontemporer yang cakupannya lebih luas, lima klasifikasi ayat etika hukum Abdullah Saeed dapat disederhanakan menjadi tiga saja. Pertama nilai kewajiban individual yang harus diyakini dan diamalkan sebagai seorang Muslim atau istilah Saeed

---

[126] Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 29 – 30.

[127] Jasser Auda, *Maqashid al-Sharia as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007), 246 – 249.

ajaran/nilai obligatori (*obligatory teaching/ value*). Kedua nilai/ajaran fundamental yang dijadikan prinsip-prinsip dasar untuk membangun relasi sosial yang lebih luas, baik dalam keluarga, masyarakat, maupun warga dunia secara umum dengan dasar nilai-nilai universal yang diambil dari al-Qur'an, Sunnah, kemaslahatan, argumen rasional dan kesepakatan internasional yang tertuang dalam deklarasi HAM internasional. Ketiga nilai/ajaran instruksional berupa larangan, perintah dan anjuran dalam ayat-ayat etika hukum yang harus didasarkan pada nilai/ajaran fundamental.

Catatan lain yang menurut peneliti cukup penting bagi perjalanan pemikiran Abdullah Saeed adalah bahwa sudah saatnya ia mulai beranjak dari pembahasan teoritis menuju ulasan konkrit terkait topik-topik dalam al-Qur'an yang bersifat substantif. Saeed telah memulai diskursus mengenai *contextual approach* sejak tahun 2004 lewat buku *Interpreting the Quran* hingga terakhir tulisan terbarunya tahun 2019 bertitel "Reading the Quran Contextually: Approaches and Challenges" dalam buku *New Trends in Quranic Studies* masih berkutat pada upayanya melawan pemahaman tekstualis dengan menawarkan cara pemahaman kontekstual. Menurut peneliti sudah saatnya Saeed menulis sebuah buku dengan konten produk penafsiran yang mengulas berbagai macam isu sebagaimana inspiratornya Fazlur Rahman menulis buku *Major Themes of the Quran*.

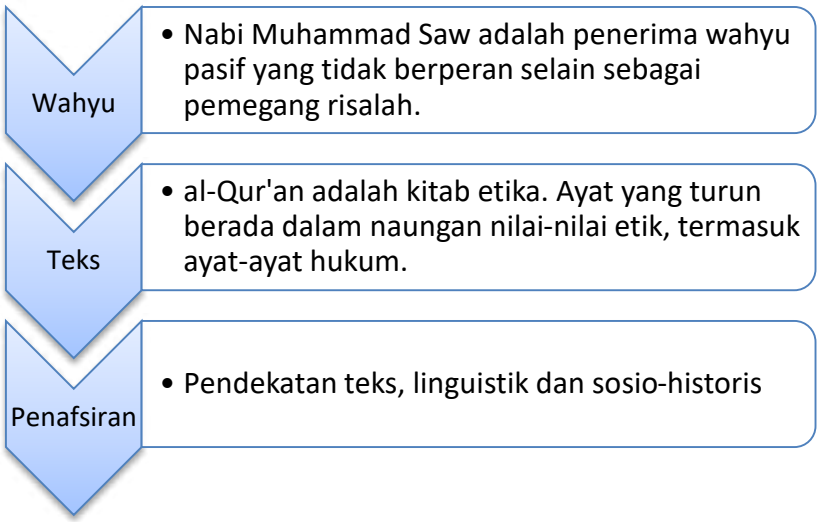
Konstruksi Pemikiran Tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack

Setelah pada sub-bab sebelumnya peneliti telah memaparkan pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack dalam tiga aspek yaitu soal pandangan mereka terhadap wahyu al-Qur'an, terhadap posisi al-Qur'an sebagai teks, dan metodologi penafsiran yang mereka gunakan ketika menafsirkan al-Qur'an, di bagian ini peneliti menguraikan konstruksi penafsiran keduanya sebagai sebuah satu kesatuan alur berpikir dengan merujuk pada tiga aspek ini.

Abdullah Saeed berpandangan bahwa wahyu al-Qur'an dalam posisinya sebagai Kalam Allah tidak terjangkau oleh manusia. Nabi Muhammad Saw adalah penerima wahyu yang pasif dan tidak

memiliki andil apa pun. Baru setelah diterima dan disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw dalam bahasa Arab, disitulah manusia dapat berperan dalam memahaminya.128 Kemudian ketika telah terkodifikasi sebagai mushaf atau dalam posisi al-Qur'an sebagai teks, Saeed melihat al-Qur'an dalam fungsinya sebagai Kitab etika dibandingkan dengan kitab hukum. Artinya ayat-ayat al-Qur'an ketika berbicara apa pun dapat dipahami dalam naungan nilai-nilai etika.[129]

Darisinilah kemudian Saeed meyebut ayat-ayat yang ada dalam tataran nilai implementasi sebagai ayat-ayat etika hukum (*ethico-legal context*). Pandangan Abdullah Saeed terhadap al-Qur'an ini kemudian menghasilkan metodologi penafsiran yang menekankan pada pendekatan teks dan sosio-historis. Secara singkat peneliti dapat menggambarkan konstruksi penafsiran Abdullah Saeed dalam bagan berikut ini:



Gambar 4.4 Konstruksi Pemikiran Tafsir Abdullah Saeed

Tidak seperti Abdullah Saeed, Farid Esack cenderung melihat wahyu sebagai wahyu progresif yang responsif terhadap problem. Esack memosisikan Nabi Muhammad Saw sebagai penerima aktif. Artinya lingkungan dan tantangan

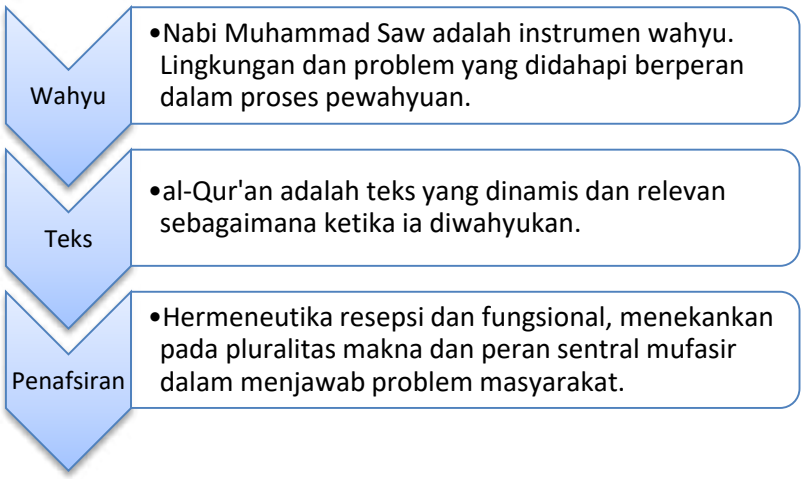
---

[128] Abdullah Saeed, "Rethinking Revelation as Precondition for Reinterpreting the Quran: A Quranic Perspective", 93 – 114.

[129] Abdullah Saeed, The Qur'an: An Introduction, 13.

yang dihadapi Nabi saw ikut berdampak pada proses pewahyuan al-Qur'an. Dalam istilahnya, Nabi Muhammad adalah sebagai instrumen wahyu.[130]

Dengan pandangannya ini, Esack berpendapat bahwa al-Qur'an adalah teks yang dinamis dan selalu relevan sebagaimana ketika ia diwahyukan.[131] Atas kedua dasar ini, Esack memilih menggunakan metode penafsiran hermeneutika fungsional dengan menekankan pada pluralitas makna dan peran penafsir di tengah-tengah masyarakat. Secara singkat konstruksi penafsiran Farid Esack dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 4.5 Konstruksi Pemikiran Tafsir Farid Esack

Konstruksi pemikiran tafsir dari kedua tokoh di atas, dapat dipahami berdasarkan latar belakang yang berbeda dan cara pandang terhadap al-Qur'an yang berbeda pula. Dalam diskursus tafsir modern, perbedaan semacam ini dapat dimaklumi karena pada hakikatnya tafsir sebagai sebuah proses terus berkembang seiring dengan perubahan waktu dan tempat. Pada bab berikutnya akan dijelaskan lebih lanjut bagaimana posisi Saeed dan Esack sebagai minoritas juga ikut berpengaruh terhadap produk penafsiran mereka.

---

[130] Farid Esack, *Quran, Liberaton and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 54.

[131] Farid Esack, *Quran, Liberaton and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 49.

BAB V

KONSTRUKSI TAFSIR MINORITAS DAN PENAFSIRAN TENTANG DISKURSUS NON-MUSLIM DALAM AL-QUR'AN

Di bab ini, peneliti akan mengeksplorasi lebih lanjut pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack dalam posisinya sebagai mufasir minoritas dan penafsiran mereka dalam diskursus yang berkaitan dengan non-Muslim dalam dua kategori: pertama terkait dengan doktrin teologis yang tercantum dalam al-Qiran dan kedua seputar kebebasan beragama dan kerjasama antara agama. Pemilihan topik ini adalah karena intensitas kedua tokoh terhadap topik tersebut. Namun sebelumnya perlu ditegaskan kembali bahwa pola pembahasan yang digunakan tidak bertumpu pada satu ayat tertentu, melainkan berdasarkan seputar isu yang dibahas. Sehingga pembahasan serta analisa yang dilakukan dapat menggunakan ayat yang berlainan tetapi masih dalam koridor isu terkait. Kecuali dalam topik pembahasan yang memang berbeda antara satu dengan lainnya.

Konstruksi dan Karekter Tafsir Minoritas: Tafsir Kontekstual dan Tafsir Liberasi

Dari hasil bacaan dan analisa atas pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack peneliti dapat mengatakan bahwa selain berpijak pada pemahaman atas al-Qur'an yang didasarkan pada wawasan keIslaman yang cukup, seorang mufasir juga harus memiliki kesadaran penuh bahwa ia merupakan bagian dari masyarakat global yang pluralistik dan beragam. Sudah saatnya seorang Muslim tidak hanya berpikir tentang dirinya dan kelompoknya sendiri, tetapi juga perlu untuk menyadari eksistensi orang lain (*the others*), hidup berdampingan dan

memahami bahwa al-Qur'an bersifat universal. Dalam arti memahami al-Qur'an bukan untuk kepentingan umat Islam saja, tetapi juga untuk kepentingan hidup bersama dan orang banyak.

Meski pendekatan dan metodologi Saeed dan Esack berbeda dalam memahami al-Qur'an sebagaimana telah diuraikan di atas, namun keduanya memiliki kegelisahan yang sama terkait isu radikalisme dan terorisme terutama pasca peristiwa bom WTC pada tahun 2001. Peristiwa ini tidak hanya menjadi pintu masuk Islamophobia dalam beragam dimensinya, tetapi juga memacu para sarjana Muslim untuk mendefenisikan ulang cara baca mereka terhadap al-Qur'an agar dapat dipahami oleh dunia global. Bagi kelompok Muslim yang hidup sebagai mayoritas, bisa dikatakan mereka tidak merasakan dampak apa pun. Tetapi bagi Muslim yang hidup dan tinggal sebagai minoritas, dampaknya masih terasa bahkan sampai sekarang.

Pada bab dua telah diterangkan bahwa gagasan tafsir minoritas hendak melampaui tataran praksis umat Muslim sebagai minoritas yang selama ini usai dibahas melalui fikih minoritas. Tafsir minoritas dalam penelitian ini lebih mengulas bagaimana seorang mufasir menafsirkan al-Qur'an dalam diskursus relasi dengan agama lain. Pentingnya perspektif tafsir minoritas dalam hal ini adalah sebagai bagian dari upaya membuka sekat yang selama ini terpisah dalam kaitannya dengan problem teologis antar agama, khususnya agama-agama samawi. Masih berkaitan erat dengan pambahasan mengenai tafsir minoritas pada bab dua, sub-bagian ini mengulas lebih jauh konstruksi dan karakter tafsir minoritas ditinjau dari lingkup sosial dan metodologi penafsiran Abdullah Saeed dan Farid Esack.

Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed

Setelah hidup selama kurang lebih 15 tahun di Australia, pada akhir tahun 2001 Abdullah Saeed merasakan ancaman yang cukup serius dari publik Australia yang mulai mempertanyakan eksistensi Islam dan kelompok Muslim yang ada di Negara tersebut. Saeed menyebutkan bahwa terjadi

perdebatan di ruang publik antara kelompok yang berpendapat untuk mengambil tindakan keras terhadap keberadaan Muslim dengan memosisikannya sebagai potensi ancaman dan yang menolak anggapan tersebut dengan argumentasi bahwa menggeneralisir seluruh Muslim sebagai teroris merupakan tindakan yang gegabah. Dalam situasi seperti ini, kata Saeed, Muslim di Australia berada dalam posisi mempertahankan eksistensinya dengan memahamkan Islam kepada masyarakat Australia. Akhirnya Abdullah Saeed menulis buku berjudul *Islam in Australia* sebagai upaya preventif untuk menjelaskan Islam bagi masyarakat Australia.[132]

Survey dari University of South Australia melaporkan bahwa pasca peristiwa 9/11 satu dari sepuluh orang Australia terjangkit Islamophobia yang cukup akut (*strong feeling of Islamophobia*). Menurut laporan ini, media yang ada di Australia turut mempertajam sentimen publik terhadap Islam sehingga suara kelompok kecil yang hanya berkisar 10% semakin nyaring terdengar di seluruh Australia.[133] Laporan ini mengkonfirmasi apa yang diungkap Saeed di atas. Menurutnya, meskipun kecil kelompok yang phobia terhadap Islam bersuara cukup lantang di tengah-tengah masyarakat Australia. Keadaan semacam ini secara psikologis sedikit banyak ikut berdampak pada kohesi sosial masyarakat Muslim di Australia.

Abdullah Saeed tidak lantas bersikap seolah hanya Muslim yang terzalimi akibat ulah orang-orang di luar Islam. Menurut Saeed, faktor terbesar penyebab orang Australia mengidap Islamophobia adalah minimnya interaksi antara Muslim dengan non-Muslim. Saeed menyadari bahwa kehidupan di Australia dan di Negara Barat lain pada umumnya acapkali dinilai bertolak belakang oleh sebagian

---

[132] Abdullah Saeed, *Islam in Australia* (New South Wales: Allen & Unwin, 2003), v.

[133] Riaz Hasan dan Bill Martin, *Islamophobia, Social Distance, and Fear of Terrorism in Australia* (South Australia: International Center for Muslim and Non-Muslim Understanding, 2015), 43.

Muslim.[134] Begitu pun respon dari sebagian non-Muslim, juga menyatakan hal serupa dengan menganggap bahwa kultur Islam dan Muslim tidak sejalan dengan kultur Barat.[135]

Abdullah Saeed berupaya untuk mengambil sikap proporsional terhadap isu ini. Ia kemudian membuat klasifikasi Muslim yang tinggal di Australia dan yang tinggal di 'Barat' secara umum ke dalam empat kategori berdasarkan relasinya dengan Negara asal (*national dimension*), cara baca terhadap teks dan tradisi (t*raditional dimention*), keterpengaruhan ideologi tertentu (*ideological dimension*), dan sikap terhadap Barat (*approach to the West dimention*). Pertama adalah kategori imigran Muslim yang baru pindah dari wilayah seperti Timur Tengah, Afrika Utara, Asia Selatan, dan wilayah lain. Menurut Saeed, kelompok ini masih memegang teguh tradisi negara asal karena imajinasi dan perasaan yang masih cukup kuat. Kelompok ini masih memakai bahasa ibu mereka, juga membangun masjid, sekolah agama, dan lain lain untuk mempertahankan identitas mereka serta cenderung mengabaikan isu lokal seperti politik, hukum dan ekonomi. Kedua adalah kelompok pemuda Muslim berasal dari kalangan terpelajar yang terpengaruh ideologi transnasional seperti Ikhwanul Muslimin dan Jamaat Islami. Kelompok ini lebih terorganisir dan memiliki target serta agenda-agenda aktivisme dan dakwah Islam. Ketiga, kelompok Muslim yang terpengaruh ideologi salafi-wahabi yang menguat pada tahun 1980-an dengan kucuran dana dari Negara-Negara teluk. Kelompok ini cenderung mengabaikan perbedaan pendapat dan keragamaan tradisi pemikiran Islam karena menekankan ajaran Islam 'murni' yang langsung merujuk pada al-Qur'an dan hadis Nabi. Pemahaman mereka tekstualis dan memiliki agenda mengubah wajah Barat menjadi lebih Islami. Keempat, kelompok Muslim kebanyakan yang tinggal di Barat yang merupakan produk fusi antara kebudayaan Barat dan Islam, lingkungan dan kultur yang dipegang adalah Barat. Kelompok ini menjadi mayoritas, melebur dengan lingkungan lokal,

---

[134] Abdullah Saeed, *Islam in Australia*, vii.

[135] John L. Esposito, "Foreword." dalam Yvonne Yazbeck Haddad (ed), *Muslim in the West: from Sojourners to Citizens* (Oxford: Oxford University Press, 2002), vii.

berorientasi multikultural, peduli terhadap isu-isu lokal karena telah menjadikan Barat sebagai rumah dan kampung halaman.[136]

Dari empat faktor penentu terhadap empat kategori kelompok Muslim di atas, bagi Abduullah Saeed faktor paling penting dan krusial dalam membentuk cara pandang Muslim terhadap Barat dan terhadap modernitas adalah cara baca terhadap teks dan tradisi (*traditional dimension*). Beberapa ayat al-Qur'an, kata Saeed, memang berpotensi disalahpahami bila dibaca dengan cara baca tekstualis. Cara baca ini dapat berimplikasi pada kehidupan sosial masyarakat Muslim di Barat. Saeed mengambil contoh kasus kesetaraan gender, akibat beberapa teks dan intepretasi literal atasnya menimbulkan ketimpangan relasi antara laki-laki dan perempuan. Selain stigma yang dialamatkan masyarakat Barat terhadap Islam, pemahaman dan praktik sebagian umat Muslim dalam tiga kategori pertama tadi turut menguatkan stigma tersebut.[137]

Disinilah letak pentingnya tafsir kontekstual sebagai basis pemahaman al-Qur'an dalam menyikapi modernitas terutama bagi umat Muslim yang hidup sebagai minoritas di Negara-Negara sekuler. Tafsir kontekstual merupakan upaya Saeed untuk meneruskan gagasan tafsir modern agar umat Islam tidak terkungkung teks sehingga tidak mampu menjawab tantangan aktual seiring perkembangan zaman.

Saeed mengklaim bahwa di satu sisi al-Qur'an adalah kitab spesifik yang turun dan berlaku pada abad ke-7 M bagi Jazirah Arab dan sekitarnya. Di sisi lain, ia juga kitab universal yang dijadikan pedoman melewati batas ruang dan waktu. Untuk mencapai sisi yang kedua, dibutuhkan metode penafsiran tertentu agar prinsip dan nilai yang terkandung di dalamnya dapat diambil dan dipraktikkan dalam berbagai

---

[136] Abdullah Saeed, "Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflection." dalam Geoffrey Brahm dan Tariq Modood (ed), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 207 – 210.

[137] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 180.

konteks.[138] Inilah tujuan dari apa yang disebut dengan tafsir kontekstual. Dengan tafsir kontekstual Saeed menghendaki bahwa ketika umat Muslim membaca al-Qur'an, ia menjadi bagian dari *problem solver* dalam menjawab tantangan zaman, bukan malah menjadi masalah baru bagi kehidupan masyarakat modern.

Dalam tulisan terbarunya Abdullah Saeed mengakui bahwa sebagian oknum umat Muslim yang salah kaprah membaca al-Qur'an akan menjadikan al-Qur'an sebagai alat justifikasi atas perbuatannya meskipun bertetangan dengan hukum dan ajaran Islam. ISIS, kata Saeed, menjustifikasi praktik perbudakan yang dilakukannya terhadap tawanan perempuan non-Muslim dengan ayat al-Qur'an surat al-Mu'minun [23]: ayat 1 – 6. Hal ini tampak dari pamflet yang pernah disebarkan ISIS dalam sebuah dokumen bertitel *su'āl wa jawāb fi al-sābi wa al-riqāb*.[139]

Meskipun tantangan cukup berat untuk mempopulerkan tafsir kontekstual bagi masyarakat secara luas karena penolakan dari sebagian Muslim yang 'keukeuh' menyatakan hanya tekstualisme sebagai metode paling benar, akan tetapi Abdullah Saeed optimistis bahwa tafsir kontekstual sebagai sebuah metode sistematis akan diterima baik sebagai teori maupun praktik. Di berbagai dunia Muslim praktik kebebasan akses ruang publik bagi perempuan sudah berlaku sejak lama. Hukum keluarga dengan perspektif kesetaraan telah diberlakukan oleh berbagai Negara termasuk Indonesia.[140] Hal ini mengindikasikan bahwa apa yang ditulis Saeed secara teoritik, dalam semangat yang sama telah dipraktikkan oleh lembaga-lembaga publik di Dunia Islam.[141]

---

[138] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 181.

[139] Abdullah Saeed, "Reading the Quran Contextually: Approaches and Challenges." dalam Mun'im Sirry (ed.), *New Trends in Quranic Studies: Text, Context, and Interpretation*, 151.

[140] Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: the Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 217.

[141] Lyn Welchman, *Women and Muslim Family Law in Arab State: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 33-37.

Dengan tidak menutup kemungkinan tantangan dari kelompok tekstualis garis keras masih akan berlangsung baik dalam isu kesetaraan gender maupun dalam isu-isu lain.[142]

Tafsir Liberasi Farid Esack

Sebagai seseorang yang lahir dan tinggal di Afrika Selatan pada saat rezim apartheid, problem kehidupan yang dihadapi Farid Esack jauh berbeda dengan Abdullah Saeed. Pengalaman hidup dalam penjajahan dan ketertindasan menyebabkan perbedaan perspektif antara Esack dengan Saeed. Dalam melihat kasus 9/11 misalnya, Farid Esack beranggapan bahwa Muslim tidak perlu bertanggung jawab untuk menjelaskan apa pun tentang al-Qur'an kepada masyarakat Barat. Menurutnya, orang-orang yang dalam benaknya sudah tersimpan curiga (*polemicist*) akan menemukan apa yang mereka inginkan. Begitu pun di antara umat Muslim, bagi orang yang dalam benaknya sudah tertanam kebencian (*fundamentalist*) akan mendapatkan legitimasi atas perbuatannya dari al-Qur'an. Kemudian bagi orang yang berprinsip tanpa kekerasan (*commitment to non-violence*) akan dengan mudah mencari ayat-ayat tentang perdamaian. Esack menyebut bahwa al-Qur'an dalam konteks ini merupakan kitab suci yang diperebutkan (*contested scripture*).[143]

Pondasi penafsiran Farid Esack bukan dalam konstruk antara tekstualis dan kontekstualis sebagaimana Abdullah Saeed. Esack tidak punya tendensi atau upaya apa pun agar pemahaman terhadap al-Qur'an dapat selaras dengan modernitas atau relevan dengan zaman. Terlebih bila dikaitkan dengan peristiwa 9/11 yang menimbulkan gejala Islamophobia di banyak belahan dunia terutama di dunia Barat.

Meskipun sama-sama menggunakan istilah kontekstual, akan tetapi Farid Esack memiliki maknanya sendiri. Esack memakai kata kontekstual sebagai aktualisasi firman Tuhan

---

[142] Isnatin Ulfah, "Menolak Kesetaraan: Counter Discourse dan Motif Politik di Balik Gagasan Anti Feminisme MHTI," *Musawa* Vol. 11 No. 1 (Januari, 2012): 85 – 105.

[143] Farid Esack, *The Quran: A User's Guide*, 191.

dalam situasi dan kondisi tertindas untuk mewujudkan kehendak Tuhan bagi seluruh umat manusia, yaitu kesetaraan dan keadilan. Lebih dari itu kontekstualitas al-Qur'an bagi Esack tidak terletak pada makna objektif yang ada di dalam teks, tetapi berkesesuaian dengan praksis dan tujuan yang ingin dicapai dalam rangka membebaskan umat manusia. Pemahaman kontekstual dalam pandangan Esack adalah kembali merefleksikan al-Qur'an saat situasi Nabi Muhammad Saw berada dalam tekanan ketika di Mekah. Menurutnya pada saat itu al-Qur'an berfungsi sebagai pendorong Nabi dan umatnya untuk melawan ketidakadilan dan diskriminasi akibat struktur sosial yang timpang.[144]

Dalam konteks Afrika Selatan pada masa apartheid, Farid Esack berupaya mengkontekstualisasikan al-Qur'an dalam situasi dan kondisi rakyat yang tertindas akibat kebijakan apartheid. Esack berusaha meyakinkan Muslim Afrika Selatan bahwa al-Qur'an selaras dengan perjuangan mereka dalam menegakkan kesetaraan sekaligus menjadi oposisi bagi kelompok Muslim konservatif yang juga menggunakan al-Qur'an untuk melarang upaya penggulingan rezim apartheid.[145]

Setelah puluhan tahun rakyat Afrika Selatan berjuang untuk kesetaraan dan keadilan, Farid Esack bercerita bahwa titik terang terlihat pada tahun 1970 ketika gerakan kesadaran ketertindasan dengan label Black Consciousness (BC) mulai mendapatkan tempat di masyarakat. Setalah pada tahun-tahun sebelumnya organisasi yang menggaungkan kesetaraan, seperti African National Congress (ANC) dan Pan-Africanist Congress (PAC) dilarang oleh Pemerintah apartheid. Gerakan ini pada akhirnya memunculkan organisasi bernama United Democratic Front (UDF) pada tahun 1983. Organisasi ini kemudian menaungi berbagai gerakan di bawahnya termasuk

---

[144] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 255.

[145] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 42.

the Call of Islam dari pihak Muslim yang ingin meruntuhkan apartheid.[146]

Di saat yang bersamaan ada tantangan dari media masa yang ikut berperan dalam penggiringan opini publik. Salah satu media yang mengikuti arus kebijakan rezim apartheid adalah *Muslim News*, media massa yang didirikan berhaluan Islam kritis namun perlahan tapi pasti menjadi konservatif dan memilih teologi diam (*silence theology*) dalam pemerintahan apartheid. Menurut catatan Haron, media massa turut menggiring opini masyarakat Muslim Afrika Selatan agar tidak ikut dalam gelombang perlawanan terhadap rezim apartheid dengan teologi diam tadi.[147] Dalam salah satu edisi *Muslim News* memberikan editorial yang penting untuk menggambarkan ini:

"Has the government forbidden the worship of Allah? Has the government closed down or ordered the demolition of any mosque in a declared white area? If our government has ordered our Muslims to desert the faith of our forefathers, then our ulama would have been the first to urge us to resist, even to death."[148]

Farid Esack menyadari sepenuhnya bahwa agama merupakan modal yang kuat untuk memengaruhi massa. Ketika orang Islam lain memakai al-Qur'an untuk mempertahankan status quo dan turut melanggengkan segregasi antar rakyat karena identitas agama, sebaliknya Farid Esack memakai ayat al-Qur'an untuk memperkokoh kerjasama antar agama dalam agenda meruntuhkan rezim apartheid. Esack berargumen bahwa al-Qur'an merupakan kitab pembebasan yang bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang setara tanpa diskriminasi.[149]

---

[146] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 35.

[147] Muhammad Haron, "The Alternative South African Muslim Press: Muslim News & Al-Qalam," *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 3 (2004): 461 – 462.

[148] Muslim News, "The Impetuosity of Youth," 31 July 1964, dikutip dari Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 31.

[149] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 259.

Akumulasi pengalaman dan perjuangan Farid Esack inilah yang kemudian direfleksikan menjadi sebuah gagasan metode sekaligus praktik penafsiran al-Qur'an. Banyak istilah yang digunakan untuk menyebut gagasan Farid Esack. Dalam bukunya sendiri, setidaknya Esack mengemukakan beberapa istilah semisal *hermeneutic of liberation*, *Quranic theology of liberation*, dan menyebut gerakannya dengan *progressive Islamist*.[150] Ketiga istilah ini tidak bisa dipisahkan dan saling berkaitan satu sama lain. Istilah pertama (*hermeneutic of liberation*) bisa didefinisikan sebagai proses dan cara pencarian makna seorang penafsir (*interpreter*) yang beriringan dengan dialektika dan aktivismenya. Istilah kedua (*quranic theology of liberation*) merupakan bentuk spesifik dari teologi pembebasan yang diambil dari ajaran universal al-Qur'an. Untuk lebih detailnya mengenai ini telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya. Adapun istilah terakhir (*progressive Islamist*) adalah istilah yang digunakan Farid Esack untuk menyebut gerakannya bersama the Call of Islam dan seluruh aktivis Muslim Afrika Selatan yang ikut menumbangkan rezim apartheid.[151]

Terkait dengan istilah progresif, Farid Esack memiliki pengalaman khusus ketika ia menjabat sebagai professor studi Islam kontemporer al-Walid bin Talal di Universitas Harvard. Esack bercerita bahwa pada tahun 2003 ketika Amerika Serikat melakukan invasi ke Iraq, Condoleezza Rice Menteri Luar Negeri pada masa George W. Bush mengontak sekretaris Farid Esack meminta waktu untuk bertemu. Esack bercerita bahwa sekretarisnya yang tahu betul bahwa dirinya sangat menentang segala bentuk imperialisme dan menentang kebijakan luar negeri dan domestik AS, menyarankan agar Esack menghindari bertemu dengan Rice. Mengetahui bahwa Esack menolak pertemuan, Rice heran sambil bertanya-tanya, "bukankah Farid Esack adalah Muslim progresif?"

---

[150] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 82 – 83.

[151] Farid Esack, "Progressive Islam – A Rose by Any Name? American Soft Power in the War for the Hearts and Minds of Muslims," *ReOrient* Vol. 4, No. 1 (2018): 78 – 106.

Cerita di atas disampaikan Farid Esack ketika menjadi pembicara pada acara "Critical Muslim Studies: Decolonial Struggle and Liberation Theology" yang diselenggarakan Center of Study and Investigation for Decolonial Dialog pada tahun 2013. Melanjutkan ceritanya Farid Esack kemudian menjelaskan bahwa progresif versi dirinya bukan dalam pengertian kritis terhadap otoritas tradisi dan dogma yang bertentangan dengan modernitas sebagaimana disangkakan Condeleezza Rice. Bagi Farid Esack progresif adalah konsistensi dalam gerakan perlawanan terhadap segala bentuk penindasan dan ketidaksetaraan.

Sambil bercerita kepada para audien, Farid Esack tertawa mendengar pertanyaan Rice dari sekretarisnya tersebut dan diikuti riuh tawa audien. Diakui Esack bahwa penolakannya merupakan keputusan yang tepat. Ia meyakini bahwa politisi seperti Condoleezza Rice tidak sedang mencari teman untuk berdialog, tetapi sekedar mencari pengakuan dari kalangan intelektual yang dianggap bisa diajak kerjasama.[152] Esack menegaskan:

"I didn't believe that she really interested in genuine dialoge, but simply in search of acquiescence of intellectual partners. In a game where conversation and dialogue were mere additional weapons for soft weapons in a war to further US global hegemony."

Pada acara tersebut, Farid Esack mengatakan bahwa pasca peristiwa 9/11 masyarakat Muslim termasuk para akademisinya secara tidak sadar sibuk membangun argumentasi untuk meyakinkan dunia Barat bahwa mereka tidak sama dengan kelompok barbar yang menyerang gedung WTC dan merepresentasikan dirinya sebagai teman baik bagi dunia Barat. Esack menyayangkan tidak munculnya suara lantang yang mengkritik hegemoni Barat yang secara langsung maupun tidak langsung menyebabkan munculnya terorisme.

---

[152] Dalam acara Summer School Granada bertajuk "Critical Muslim Studies: Decolonial Struggles, Theology of Liberation and Islamic Revival," Source: https://www.youtube.com/watch?v=hYIVOY4MH-M&t=6s diakses pada tanggal 25 Februari 2020.

Dilihat dalam kaca mata teori minoritas, dapat dikatakan bahwa Farid Esack pada masa apartheid adalah representasi dari *double minority*. Pertama minoritas dalam arti sebagai orang yang tertindas (*oppressed*) dari sisi sosial dan ekonomi akibat sistem politik yang berlaku membedakan struktur sosial berdasarkan warna kulit. Meskipun dari sisi jumlah populasi masyarakat berkulit gelap jauh lebih banyak dibandingkan orang kulit putih, tetapi dalam teori Viviane Seynarian kelompok ini disebut sebagai populasi tanpa kekuatan (*powerless populace*).[153] Kedua minoritas sebagai Muslim yang jumlah populasinya di Afrika Selatan hanya berkisar 2% dari total populasi penduduk yang mayoritas beragama Kristen Protestan sebanyak 79,8%.[154]

Fokus Farid Esack dalam keadilan dan kesetaraan lantas mengantarkannya untuk berbicara pada isu-isu lain yang terkait. Selain teologi pembebasan dan tafsir liberasi, Esack juga menggeluti isu kesetaraan gender dalam perspektif Islam dan post-kolonial, [155] pembelaan terhadap penderita HIV/AIDS dengan kacamata keadilan Islam,[156] dan mengecam pendudukan Israel di Palestina dengan menjadi bagian dari organisasi dengan slogan BDS (Boycott, Divestment, Sanction) bernama BDS South Africa.[157]

Karekter Tafsir Minoritas Ditinjau dari Pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack

Setelah menjelaskan pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack dan posisi mereka sebagai minoritas, pada sub bab ini peneliti akan menguraikan karakter tafsir minoritas ditinjau

---

[153] Viviane Seyranian dkk, "Dimensions of Majority and Minority Groups," *Group Process & Intergroup Relation* Vol. 11, No. 1 (2008): 32.

[154] Departemen Statistik Pemerintah Afrika Selatan, www.statssa.gov.za diakses pada tanggal 26 Februari 2020.

[155] Farid Esack, "Islam, Feminism and Empire: A Comparison Between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood," *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 21, No. 1 (Juli, 2015): 27 – 48.

[156] Farid Esack dan Sarah Chiddy (ed), *Islam and Aids: Between Scorn, Pity, and Justice* (Oxford: Oneworld Publication, 2009), 6 – 7.

[157] http://www.bdssouthafrica.com/about-the-team/ diakses pada tanggal 26 Februari 2020.

dari pemikiran dua tokoh tersebut. Peneliti mengidentifikasi setidaknya ada empat hal yang perlu digaris bawahi ketika mendiskusikan karakter tafsir minoritas Abdullah Saeed dan Farid Esack:

- Berkaitan dengan makna dan tujuan wahyu al-Qur'an, siapa dan apa yang menentukan keduanya. Hal ini peneliti masukkan dalam kategori 'dimensi makna'.
- Pemahaman terhadap kontekstualitas al-Qur'an, sejauh mana ia dipahami menurut sarjana Muslim minoritas dan perbedaannya menurut horizon yang melatarbelakangi sikap mereka. Peneliti menyebut ini dengan istilah 'dimensi kontekstual'.
- Kontinuitas atau ketersambungan terhadap tradisi Muslim generasi terdahulu yang dianggap lebih otoritatif. Peneliti menyebut hal ini dengan istilah 'dimensi otoritas tradisi'.
- Pandangan terhadap politik internasional yang direpresentasikan media terhadap masyarakat Muslim termasuk di dalamnya mengenai terorisme dan ekstremisme. Peneliti menyebut ini dalam kategori 'dimensi pandangan terhadap politik internasional'.

Berdasarkan empat kategori di atas dan merujuk pada analisa peneliti atas pemikiran Abdullah Saeed dan Farid Esack, karakter tafsir sarjana Muslim minoritas dapat dibagi dalam dua kategori:

(i) Objektivis-universal/teoritis/akomodatif/non-politis

Kategori ini mewakili karakter tafsir minoritas yang direpresentasikan Abdullah Saeed. Pada dimensi makna yang kaitannya dengan faktor penentu makna atas pemahaman al-Qur'an, peneliti menyebut karakter Saeed dengan istilah objektivis-universal. Istilah objektivis, diksi pertama dalam gabungan objektivis-universal tidak merujuk pada salah satu kategori dalam aliran hermeneutika yang menekankan

pentingnya pemaknaan teks berdasarkan maksud pengarang atau dikenal dengan '*author-centered hermeneutics*'.[158] Pengertian objektivis di sini adalah bahwa pemaknaan terhadap teks al-Qur'an dapat dipraktikkan dan diterima secara luas. Pemahaman seperti ini merujuk pada sistematika 'pendekatan kontekstual (*contextual approach*)'yang disusun Abdullah Saeed untuk memahami dan/atau menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual.[159] Pendekatan ini ditujukan agar memahamkan masyarakat Muslim terhadap al-Qur'an bahwa nilai-nilainya secara substansial selaras dengan perkembangan dunia modern. Intinya objektivis-universal berdasarkan kepercayaan Abdullah Saeed bahwa makna al-Qur'an dapat dipahami dalam kerangka objektif bagi seluruh pembacanya sekaligus bernilai universal karena relevan bagi setiap waktu dan tempat. Dengan catatan pemaknaan atas al-Qur'an ini tetap memperhatikan nilai hirarkis yang telah dibuat Saeed.

Dimensi kontekstual dalam versi Saeed adalah pemahaman terhadap al-Qur'an yang mempertimbangkan aspek sosio-historis pada masa turunnya wahyu untuk diambil nilai-nilai universalnya lalu diaplikasikan ke dalam konteks masa kini.[160] Peneliti menyebutnya teoritis karena dalam perspektif Saeed dengan pendekatan kontekstual yang diusungnya, dapat memahamkan umat Muslim yang masih terbelenggu dengan cara baca tekstualis agar dapat memahami nilai-nilai substansi al-Qur'an dan relevansinya dengan perkembangan zaman. Bagi Saeed, kontekstulitas al-Qur'an menjadi bagian dari upaya untuk menjawab tantangan yang dihadapi umat yang semakin kompleks. Agar umat tidak terbelenggu dengan bunyi teks al-Qur'an karena pemahaman yang sempit, disusunlah metode dan pendekatan kontekstual yang sejalan dengan perjuangan Nabi Muhammad Saw. dan para ulama terdahulu.

---

[158] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 45.

[159] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014), 94.

[160] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 4 – 5.

Berkaitan dengan hal ini, Abdullah Saeed menekankan bahwa pendekatan tafsir yang diusungnya tidak tercerabut dari akar tradisi Muslim. Penegasan ini demi menepis tuduhan-tuduhan dari kelompok tekstualis yang menganggap bahwa pendekatan kontekstual berasal dari luar tradisi Islam atau tertuduh sebagai anti Islam.[161] Saeed memakai contoh pendekatan pemahaman dan aplikasi Umar bin Khattab atas beberapa ayat al-Qur'an yang menurutnya sudah mempraktikkan pendekatan kontekstual sebagaimana yang ia usung. Saeed mengistilahkan praktik Umar bin Khattab ini dengan proto-kontekstualis.[162] Peneliti menyebut langkah ini dengan istilah akomodatif. Artinya bahwa sikap dan pandangan Abdullah Saeed terhadap tradisi Islam bersifat akomodatif.

Terhadap isu-isu yang berkembang di dunia Barat khususnya yang berkaitan dengan umat Muslim, Abdullah Saeed berupaya untuk merespon dengan cara-cara preventif. Pasca peristiwa 9/11 ketika publik Barat ramai-ramai mempertanyakan ajaran Islam dan berbagai tuduhan muncul baik dari para politisi yang berhaluan kanan maupun media-media dengan bombardir pemberitaan mengenai perang misalnya, Abdullah Saeed membuat beberapa buku untuk merespon gejala tersebut dalam posisinya sebagai akademisi. Upaya Saeed menjelaskan Islam kepada publik Barat adalah murni dari perspektif akademis, tidak dikaitkan dengan kontestasi politik global dan semacamnya. Disinilah makanya peneliti masukkan Abdullah Saeed dalam kategori non-politis.

Secara definitif bila membaca gagasan dan karakter pemikiran Abdullah Saeed dari beberapa kriteria seperti upayanya untuk mendamaikan ajaran Islam dan nilai-nilai modern, merelevansikan nilai al-Qur'an dengan kondisi kontemporer, meyakini universalitas al-Qur'an dapat diterapkan dalam negara sekuler, menggunakan kemaslahatan sebagai pendekatan, dan memakai ijtihad baru yang dalam

---

[161] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 180 – 181.

[162] Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary* Approach (London: Routledge, 2006), 126.

beberapa aspek tidak sejalan dengan tradisionalisme Islam, maka peneliti dapat memasukkan Saeed dalam kategori pemikir modernis. Dalam kategori yang lebih spesifik, Saeed meneruskan upaya Fazlur Rahman dalam melakukan reinterpretasi al-Qur'an yang disebut Jasser Auda sebagai *reformist re-interpretation* atau pemikir tafsir kontekstual.[163]

(ii)Subjektivis-segmental/praksis/liberatif/politis

Berbeda dengan kategori pertama, kategori kedua ini mewakili karakteristik tafsir minoritas ala Farid Esack. Peneliti menyebut Esack dengan istilah subjektivis-segmental karena penekanannya terkait penentu makna al-Qur'an terletak pada kepentingan mufasir dan segmentasinya yang spesifik dan situasional. Dengan tafsir liberasi yang diusungnya, Farid Esack meyakini bahwa yang terpenting dalam menentukan makna al-Qur'an adalah kebutuhan Muslim untuk menjawab tantangan yang dihadapinya. Dalam kasus Esack, kelompok Islam progresif yang berjuang untuk meruntuhkan rezim apartheid berkepentingan untuk membuat narasi tandingan yang mendukung perjuangannya dalam melawan status quo yang dipertahankan kelompok Islam pendukung apartheid.[164] Farid Esack mengakui sendiri bahwa metode dan praksis tafsir liberatifnya ini hanya cocok diterapkan di Afrika Selatan ketika rezim apartheid dan pada kondisi tertentu. Karena alasan inilah peneliti mengistilahkan pemaknaan yang dilakukan Esack dengan istilah subjektivis-segmental. Artinya Esack lebih mengutamakan makna subjektif mufasir untuk memperjuangkan nilai keadilan dan kesetaraan al-Qur'an dalam kondisi Afrika Selatan.

Berkelindan dengan pemaknaan al-Qur'an, Farid Esack memilih definisi kontekstual dalam arti yang spesifik dan memiliki tujuan tertentu yang sesuai dengan problem masyarakatnya. Ia menekankan pentingnya kontekstualisasi al-

---

[163] Jasser Auda, *Maqashid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 173.

[164] Farid Esack, *Quran, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1999), 43.

Qur'an pada masyarakat korban eksploitasi dan terpecah akibat sistem yang menindas sebagaimana terjadi di Afrika Selatan saat apartheid masih berlaku.[165] Penyematan praksis dalam dimensi kontekstual Esack tidak terlepas dari pemahamannya terhadap kontekstualisasi al-Qur'an. Praksis yang dimaksudkan peneliti tidak jauh dari makna praksis yang digunakan Esack sendiri. Dalam bukunya Esack mengatakan bahwa praksis adalah kombinasi dan integrasi antara refleksi intelektual dan perjuangan liberatif yang keduanya berjalan beriringan.[166]

Bagi Farid Esack, keyakinan atas keselarasan nilai al-Qur'an dengan apa yang diperjuangkan telah lebih dari cukup untuk fokus merealisasikan tujuannya. Farid Esack menolak untuk menggubris pertanyaan-pertanyaan yang meragukan otentisitas dan orisinalitas gagasan dan gerakannya. Ia mengatakan bahwa tidak merasa perlu untuk mempertimbangkan konsep maupun gagasan yang berasal dari tradisi pemikiran Islam yang tidak relevan dan tidak efektif dalam perjuangan liberasinya.[167] Ketika berbicara tentang orisinalitas gagasan dan gerakannya, Esack menekankan bahwa sebuah konsep betatapun ia dianggap paling benar pasti merupakan produk sebuah ideologi, sejarah, dan politis. Bahkan teks al-Qur'an sendiri, menurut Esack, dalam sejarahnya telah dijadikan senjata politik demi memperebutkan kekuasaan. Esack menekankan bahwa pihak yang termarginalkanlah yang memiliki determinasi untuk menentukan otentisitasnya sendiri.[168] Dari sini, peneliti menyebut model penafsiran Farid Esack dengan istilah liberatif karena menurutnya yang terpenting adalah keberpihakan, bukan ketersambungan tradisi.

---

[165] Matthew Palombo, "The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa," *Journal of Religion in Africa* Vol. 44, Fase. 1 (2014): 28 – 61.

[166] Farid Esack, *Quran, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, 85.

[167] Farid Esack, *Quran, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, 84.

[168] Farid Esack, *Quran, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, 256.

Konsistensi Farid Esack dalam mengusung tafsir liberasinya tampak ketika ia berbicara isu yang berkembang di Barat. Secara tegas Esack memosisikan dirinya untuk selalu kritis terhadap Barat. Pasca peristiwa 9/11 ketika para sarjana Muslim ramai membuat klarifikasi dan penjelasan bahwa terorisme tidak sejalan dengan ajaran Islam misalnya, Esack lebih memilih untuk bersikap kritis dengan berpendapat bahwa apa yang tampak dari kasus teror bisa jadi akibat dari hegemoni, imperialisme dan ketidakadilan Barat khususnya Amerika Serikat terhadap Negara-Negara Muslim.[169] Meski bersikap seperti ini, tidak berarti Esack membenarkan pelaku teror. Ia hanya hendak mempertanyakan ulang posisi Barat pasca kolonialisme yang melanggengkan penjajahan ekonomi bahkan militer. Pendudukan Israel terhadap Palestina, infasi militer Amerika Serikat ke Irak dan Afghanistan, belenggu ekonomi dari hutang luar negeri menjadi catatan bagi Farid Esack bahwa imperialisme itu masih dilakukan.[170] Dengan alasan inilah peneliti menyebut Farid Esack memiliki perspektif politis terhadap Barat.

Melihat karakter yang dimiliki Farid Esack di atas terutama dalam kritisismenya terhadap Barat dan modernisme, peneliti dapat mengatakan bahwa ia masuk dalam kategori pemikir post-modernis. Sama seperti Jacques Derrida yang mengusung gagasan dekonstruksi, Farid Esack menolak kebenaran yang selama ini diyakini dalam posisi yang logosentris dan berperspektif oposisi biner. Esack menolak kebenaran yang terpaku pada otoritas tunggal, terutama dari Barat, yang kemudian memarginalkan kelompok masyarakat yang lemah dan termarjinalkan. Lebih spesifik lagi, Farid Esack memiliki sudut pandang post-kolonial dengan menyuarakan kelompok yang termarjinalkan oleh kolonialisasi Barat dan

---

[169] Farid Esack, *The Quran A User's Guide* (Oneworld Publication, 2005), 192.

[170] https://themaydan.com/2019/09/an-interview-with-farid-esack-by-noah-black-on-liberation-theology-and-esacks-scholarship-the-maydan-podcast/ diakses pada tanggal 2 januari 2020.

menolak asumsi dan kebenaran yang disuarakan Barat atas nama globalisasi yang dibaliknya ada kepentingan hegemoni.[171]

Penafsiran Diskursus Non-Muslim dalam al-Qur'an

Pada sub-bab sebelumnya telah dijelaskan mengenai pemikiran tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack mulai dari pandangan mereka tentang wahyu, teks al-Qur'an, metodologi penafsiran, hingga konstruksi dan karakter penafsiran mereka ditinjau dari posisinya sebagai minoritas. Di sub-bab kali ini peneliti akan mengulas produk penafsiran mereka tentang fokus diskursus dalam penelitian ini, yaitu tentang non-Muslim. Sejauh mana posisi mereka sebagai minoritas berpengaruh pada produk penafsiran? Bagaimana karakter penafsiran mereka bila dibandingkan dengan penafsiran-penafsiran yang telah ada?

Namun, sebagaimana telah peneliti ulas di awal bab bahwa baik Abdullah Saeed maupun Farid Esack tidak memiliki karya tafsir lengkap 30 juz, maka pembahasan yang didiskusikan menyesuaikan dengan contoh-contoh penafsiran yang telah ditulis oleh kedua tokoh tersebut. Selain itu, keduanya mempunyai fokus penafsiran terhadap ayat yang berbeda meski secara garis besar dalam topik yang masih berkaitan. Sehingga untuk mengomparasikan pemikiran keduanya peneliti lebih mendasarkan pada kedekatan tema dan substansi penafsirannya, tidak pada kesamaan ayat yang dibahas. Ada dua topik yang akan diulas pada sub-bab ini. Pertama mengenai doktrin tentang non-Muslim dalam al-Qur'an dan kedua mengenai kebebasan beragama dalam al-Qur'an.

Doktrin Tentang Non-Muslim dalam al-Qur'an

Pada bab paling awal peneliti telah menyinggung bahwa proses pewahyuan al-Qur'an terjadi di tengah-tengah masyarakat yang pluralistik. Meski sebagian besar penduduk

---

[171] Jasser Auda, *Maqashid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach*, 190.

Mekah saat itu menganut kepercayaan paganisme, tetapi sebagian kecil dari mereka telah mengenal orang-orang Yahudi, Kristen, dan agama Ibrahim. Waraqah bin Naufal misalnya, tercatat dalam literatur sejarah Islam klasik sebagai sosok yang menganut ajaran agama leluhur yang memberi tahu Nabi Muhammad dan Khadijah tentang malaikat Jibril ketika wahyu pertama kali turun di gua Hira.[172]

Dalam proses perjalanan pewahyuan tersebut, Nabi Muhammad beserta para sahabat juga bersinggungan dengan kelompok Yahudi dan Nasrani. Al-Qur'an kemudian merespon berbagai pertanyaan maupun sanggahan tentang kedua agama pendahulu ini. Tak heran jika para pembaca al-Qur'an menemukan banyak sekali ayat-ayat yang berbicara mengenai Taurat, Injil, Nabi Musa, Nabi Isa, dan sebagainya. Meskipun perlu dipahami bahwa turunnya ayat-ayat tersebut bisa jadi *asbāb nuzūl*nya tidak dalam konteks merespon orang-orang Yahudi dan Kristen, tetapi murni pelajaran bagi umat Islam saja.

Tak bisa dipungkiri bahwa banyak dari ayat al-Qur'an ini bersifat polemis terhadap doktrin ajaran Kristen dan Yahudi. Tidak sulit bagi pembaca al-Qur'an menemukan ayat-ayat tentang penolakan al-Qur'an terhadap doktrin ajaran trinintas dan Isa sebagai anak Tuhan misalnya, yang bila dibacakan kepada orang-orang Kristen dengan pemahaman tekstual maka bisa memicu perselisihan bahkan konflik.

Sebagai sarjana Muslim minoritas yang hidup di tengah-tengah umat Kristen bagaimana Abdullah Saeed dan Farid Esack menjelaskan ayat-ayat polemis ini kepada masyarakat mereka masing-masing? Pada bagian inilah akan dijelaskan penafsiran Abdullah Saeed dan Farid Esack terhadap ayat-ayat tentang doktrin agama lain dalam al-Qur'an.

a) Penyaliban dan Kematian Nabi Isa

Pembahasan tentang penyaliban dan kematian Yesus atau Isa (pada sub bab ini dua nama tersebut akan dipakai bergantian) menjadi wacana teologis yang dipilih Abdullah Saeed. Tidak ada alasan spesifik mengapa Saeed memilih isu

---

[172] Ibnu Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2009), 105.

penyaliban dan kematian dibanding isu lain untuk ia bahas dalam praktik penafsiran kontekstualnya. Dalam analisa awal peneliti, Saeed tidak ingin melangkah lebih jauh untuk mengulas doktrin-doktrin teologis yang problematis dan sulit untuk diterima masyarakat Muslim. Lain halnya dengan konsepsi penyaliban dan kematian Isa, dalam penelusuran Saeed isu ini masih bisa diterima sebagai jalan tengah pertemuan dialogis antara doktrin Islam dan Kristen. Sebelum sampai pada posisi pemikiran Saeed tentang konsepsi penyaliban dan kematian Isa, sekaligus memasukkan analisa komparatif dari pemikir lain dan juga kritik pribadi terhadap pemikirannya, peneliti akan merunut terlebih dahulu uraian-uraian yang dikemukakan Saeed untuk menjelaskan konsep penyaliban dan kematian Yesus.

Sebelum masuk pada penafsiran ayat, Abdullah Saeed berupaya mengetengahkan konsepsi Islam terhadap Yesus yang bersumber dari al-Qur'an. Ia menyebutkan bahwa Yesus diutus bersamaan dengan serangkaian mukjizat Tuhan mencakup mendatangkan hidangan dari langit (QS. al-Mā'idah [5]: 112 - 115), menghidupkan orang mati, menyembuhkan yang buta (Q.S Āli 'Imrān [3]: 49), dan lain lain. Selain itu, kata Saeed, al-Qur'an menyebut Isa sebagai *kalimatuhu* atau kalam-Nya (Q.S al-Nisā' [4]: 171). Penjelasan terkahir Saeed ini tidak berbeda dengan apa yang diyakini umat Kristen mengenai posisi Yesus sebagai Firman Tuhan.[173] Peneliti menilai bahwa penjelasan awal ini merupakan upaya Abdullah Saeed untuk mendekatkan pemahaman Islam dengan pemahaman Kristen.

Sama seperti Todd Lawson dan Gabriel Said Reynold yang lebih dulu mengulas tentang penyaliban dan kematian Yesus dalam al-Qur'an,[174] Abdullah Saeed juga menjadikan Q.S al-Nisā' [4]: 157 sebagai sumber ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai hal ini. Saeed mengungkapkan mekipun Nabi Isa disebut hampir seratus kali dalam ayat-ayat yang berbeda,

---

[173] Thomas Schirrmacher, *The Koran and The Bible* terj. Richard McClary (Bonn: World Evangelical Alliance, 2013), 12.

[174] Todd Lawson, *The Crucifixion and the Quran: A Study in the History of Muslim Thought* (Oxford: Oneworld Publication, 2009), 14; Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: Dear or Alive?" *Bulletin of SOAS* Vol. 72, No. 2 (2009): 237 – 258.

hanya ayat inilah satu-satunya yang berbicara mengenai penyaliban secara langsung. Tidak berbeda dengan misalnya ayat tentang jizyah yang hanya disebut satu kali saja yang dalam istilah Lawson disebut dengan *hapax legomenone*.[175] Berikut bunyi ayatnya:

وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا () وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا () بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ()

"And because they [the Children of Israel] disbelieved and uttered a terrible slander against May, and said, "We have killed the Messiah, Jesus, son of Mary, the Messenger of God." They did not kill him, nor did they crucify him, though it was made to appear like that to them [*wa lakin shubbiha lahum*]; those that disagreed about it are full of doubt, with no knowledge to follow, only suppositioin: they did not kill him, certainly [*yaqinan*]. No! God raised him up to Himself. God is almighty and wise."

Untuk mengungkap makro konteks I, Abdullah Saeed menjelaskan bahwa Q.S al-Nisā' ayat 157 ini turun pada periode Madinah untuk mengkritisi orang-orang Yahudi yang saat itu sering menjadi lawan bicara Nabi dan para Sahabat. Di sepanjang periode Madinah, lanjut Saeed, terjadi tensi keagamaan dan politik di antara komunitas Muslim dan Yahudi. Pada masa inilah banyak ayat al-Qur'an yang turun untuk mengkritisi perilaku dan sikap orang-orang Yahudi yang tidak loyal kepada para nabi mereka yang ditandai dengan pembunuhan tanpa alasan, memfintah Maryam, dan mengaku telah membunuh Nabi Isa.[176]

---

[175] Todd Lawson, *The Crucifixion and the Quran: A Study in the History of Muslim Thought*, 48.

[176] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 130.

Menurut Saeed sebagaimana mengutip pendapat Lawson ayat tentang penyaliban Yesus bukan sebagai tema utama, tetapi untuk menyoroti salah satu contoh kegagalan moral umat Yahudi tertentu. Ayat ini turun bukan juga dalam konteks kritik terhadap doktrin utama gereja Kristen. Saeed mengatakan bahwa al-Qur'an tidak tertarik untuk menolak pandangan teologis Kristen, akan tetapi hanya mengungkap bahwa orang-orang Yahudi tidak membunuh Yesus atau Nabi Isa AS.[177]

Ketika mengulas seputar penafsiran pra-modern terhadap ayat ini sebagai bagian dari konteks penghubung (*connector context*), Abdullah Saeed mengutip Ibnu Jarīr al-Ṭabarī yang menyandarkan penjelasannya dari Wahab bin Munabbih. Setidaknya ada dua plot cerita yang disodorkan al-Ṭabarī untuk menguraikan proses penyaliban Nabi Isa. Pertama Yesus mengumpulkan para muridnya dan mengatakan kepada mereka siapa yang sukarela menggantikan posisinya untuk berkorban dan mendapat imbalan surga, salah satu muridnya bersedia berkorban. Murid inilah yang kemudian diserupakan seperti Nabi Isa disalib dan dibunuh orang-orang Yahudi. Kedua satu di antara murid Nabi Isa membocorkan informasi keberadaan Nabi Isa, karena pengkhianatan ini murid tersebut dibuat mirip Nabi Isa yang pada akhirnya dibunuh di tiang salib.[178]

Selain al-Ṭabari, Saeed juga mengutip pendapat al-Zamakhsharī, Fakhruddin al-Rāzī, dan Shawkānī.[179] Semua mufasir ini ia masukkan dalam kategori pra-modern. Menurut Saeed secara substansi dua versi cerita dari al-Ṭabari tetap berlanjut dalam kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh ketiga mufasir belakangan. Meskipun detail cerita dan perspektif yang digunakan sedikit berbeda satu sama lain.

---

[177] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 144.

[178] Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Muassasat al-Risalah, Vol. 9, 2000), 367.

[179] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 134.

Yang menarik bagi Abdullah Saeed adalah penafsiran Fakhruddin al-Rāzi. Al-Rāzi mengutip Alkitab dari penganut Kristen Nestorian yang mengatakan bahwa Yesus disalib dan mati hanya dalam aspek manusianya saja (*nasut*) dan tidak pada aspek ilahiahnya. Fakhruddin al-Rāzi sepakat dengan pendapat filosof yang mengatakan bahwa manusia tidak terbatas pada bentuk fisiknya saja. Jadi menurut al-Rāzi, pembunuhan terhadap Nabi Isa hanya berpengaruh pada bentuk fisiknya saja, tetapi tidak pada jiwanya.[180]

Saeed selanjutnya mengatakan bahwa meski tidak dinyatakan secara eksplisit, al-Rāzi cenderung memilih pendapat yang mengatakan bahwa Nabi Isa jasadnya mati di tiang salib, tetapi jiwanya diangkat oleh Allah SWT dibandingkan pendapat yang menyatakan bahwa Nabi Isa digantikan muridnya melalui skenario teori penggantian (*subtitution theory*).[181]

Senada dengan Saeed, Ulil Abshar Abdalla dalam tulisannya juga berpendapat bahwa Fakhruddin al-Rāzi memiliki perspektif penafsiran yang cukup simpatik ketika membahas QS al-Nisā' ayat 157 ini. Dalam bacaan Ulil terhadap al-Rāzī, ketidaksetujuan al-Rāzī dengan teori penggantian atau dissimulasi adalah karena pandangan seperti ini dapat membuka pintu '*sophistry*' (*fa hādhā yaftaḥ bāb al-safsaṬah*). Ulil menangkap bahwa al-Rāzī menolak pandangan skeptisisme atau keraguan terhadap panca indera yang dapat membahayakan sebab bisa menimbulkan kehancuran terhadap salah satu dasar penting agama yaitu *al-khabar al-mutawātir*.[182]

Masih dalam upaya menjelaskan konteks penghubung, Saeed kemudian merujuk pada penafsiran-penafsiran dari periode modern. Dalam penelusuran Saeed mayoritas mufasir modern masih melanjutkan tradisi penafsiran yang telah umum pada masa pra-modern. Konsepsi tentang penyaliban

---

[180] Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīh} al-Ghayb* (Beirūt: Dār Ih}yā al-Turāth, Vol. 11, 2000), 260.

[181] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 139.

[182] Ulil Abshar Abdalla, "Docetisme dan Pandangan Quran tentang Penyaliban Yesus," www.Islamlib.com diakses pada tanggal 20 Januari 2020.

dan kematian Isa AS masih dalam bingkai penafsiran pada masa awal Islam. Rashīd Riḍā sebagai salah satu mufasir modern paling awal berpandangan bahwa ayat penyaliban Nabi Isa dalam al-Qur'an bukan dalam konteks mengkonfirmasi atau menolak penyaliban tersebut. Akan tetapi lebih ditekankan pada pembunuhan orang-orang Yahudi kepada para nabi mereka adalah tidak hak, dan melaknat mereka akibat tindakan tersebut.[183]

Mirip dengan Rida, Nasr Hamid Abu Zayd juga berkomentar bahwa rujukan tentang penyaliban Nabi Isa berada dalam konteks merespon klaim orang-orang Yahudi. Menurut Zayd, al-Qur'an tidak menolak penyaliban Dan kematian Isa as, tetapi menyandarkan hal ini kepada sikap orang-orang Yahudi yang berbohong bahwa mereka telah membunuh Isa.[184] Beberapa mufasir lain yang dikutip Saeed seperti Abu A'la al-Maududi, Sayyid Qutb, dan Mahmoud Ayoub meski dengan beragam argumen, akan tetapi terdapat kesamaan kesimpulan bahwasanya tidak ada penyaliban dan pembunuhan terhadap Yesus.[185]

Dari seluruh mufasir yang dikutip, Saeed menyimpulkan bahwa pendapat dominan tentang Nabi Isa adalah penolakan terhadap segala kemungkinan terjadinya penyaliban. Penolakan ini, kata Saeed, lebih didasarkan pada kisah-kisah yang diriwayatkan generasi kedua dan tidak berdasaran hadis sahih dari Nabi Muhammad saw. Selain itu, pandangan ini juga bertumpu pada keyakinan teologis yang diadopsi umat Islam sejak masa awal yakni adanya orang lain yang menggantikan tempat Isa as disalib.[186]

Beralih ke konteks masa kini sebagai upaya pengungkapan makro konteks 2, Saeed mengatakan bahwa pandangan dominan pra-modern terhadap penyaliban Yesus

---

[183] Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manar* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah, Vol. 6, 1990), 14.

[184] Nasr Hamid Abu Zayd, *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: University of Humanistic, 2004), 14.

[185] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 142.

[186] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 143.

dapat berubah seiring dengan pengarusutamaan rasionalitas dalam menafsirkan al-Qur'an. Saeed tidak menguraikan secara detail apa yang ia maksud dengan rasionalitas ini. Peneliti menilai bahwa ia hendak menyatakan bahwa mukjizat penyerupaan seseorang dengan Nabi Isa sebagai tidak rasional. Saeed kemudian mengatakan bahwa dalam konteks masa kini tidak sulit secara teologis untuk menerima pandangan bahwa Nabi Isa telah disalib dan terbunuh. Tidak ada konsekuensi apa pun dalam doktrin agama, menurut Saeed, ketika orang Muslim mengakui Isa as disalib dan dibunuh sebagaimana al-Qur'an juga mengakui nabi-nabi umat Yahudi lain telah dibunuh. Bagi Saeed, pandangan seperti ini juga tidak mengurangi penghargaan tinggi terhadap Nabi Isa sebagaimana posisinya dalam al-Qur'an dan hadis Rasulullah saw.

Lebih lanjut Saeed menguraikan bahwa pandangan dominan penolakan konsepsi penyaliban Yesus dipengaruhi konflik generasi Islam awal abad I H. Sejarah mencatat bahwa sejak masa sahabat pasukan Islam telah bertemu pasukan Kristen di berbagai tempat seperti di perang Damaskus.[187] Konflik politik ini, menurut Saeed, sedikit banyak menguatkan polemik teologis antara Islam dan Kristen. Saeed mengatakan bahwa al-Qur'an mepenyebut penyaliban Yesus hanya sambil lalu. Alih-alih sebagai kritik teologis kepada ajaran inti Kristen, al-Qur'an menyebut penyaliban ini dalam konteks teguran terhadap komunitas Yahudi Madinah. Bersamaan dengan perluasan wilayah Islam ke luar Jazirah Arab yang beririsan dengan kekuasaan Byzantium, maka ayat yang sambil lalu ini menjadi bukti penting bagi umat Muslim dalam berbagai perdebatan antara Islam-Kristen guna menguatkan argumentasi antara agama yang benar dan paling otentik.[188]

Kondisi polemik inilah, bagi Saeed, turut menyuburkan teks-teks tentang penolakan penyaliban dan kematian Isa as yang merupakan doktrin paling mendasar dalam teologi

---

[187] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 144.

[188] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 144.

Kristen. Saeed berpendapat bahwa karena sejak awal telah terjadi polemik, maka pada masa-masa setelahnya terutama abad ke-4 dan ke-5 H keyakinan ini menjadi standar permanen bagi landasan teologi Islam bahkan sampai sekarang. Saeed meyakini bahwa pandangan tentang Nabi Isa dan kematiannya tidak memiliki bukti tekstual dari hadis-hadis sahih maupun bukti dari al-Qur'an.[189]

Abdullah Saeed mengatakan seiring dengan arus globalisasi yang berdampak pada lahirnya masyarakat yang plural dan multi-agama, pergeseran ke arah pemahaman lintas agama menjadi sangat penting dan harus diupayakan. Dengan kenyataan ini, kata Saeed, tokoh lintas agama terutama Islam dan Kristen seringkali terlibat dalam diskusi dan perdebatan yang bersahabat terutama dalam dialog yang tidak pernah ditemukan pada masa pra-modern. Menurut Saeed, ketika tidak ada basis historis maupun tekstual yang kuat dalam suatu masalah sebagaimana halnya penyaliban dan kematian Yesus, maka ruang penafsirannya semakin terbuka. Penafsiran-penafsiran baru ini, bagi Saeed, perlu menemukan panduan dalam al-Qur'an yang relevan dalam bingkai kontekstual.[190]

Dari uraian-uraian yang ditunjukkan Abdullah Saeed di atas, peneliti belum menemukan jawaban atas persoalan yang diajukannya sendiri. Saeed membiarkan persoalan penyaliban dan kematian Yesus tanpa memberikan penjelasan alternatif. Paling tidak semestinya Saeed bisa menjawab dengan mengacu pada pendekatan kontekstual yang telah disusunnya atau minimal ia mengambil sikap kecenderungan produk penafsiran mana yang lebih tepat dalam konteks masa kini.

Bagaimana memaknai lafaz *wa lākin shubbiha lahum* yang Saeed tolak sebagai penyerupaan Nabi Isa? Bagaimana penafsiran yang lebih tepat bila para mufasir klasik disinyalir bias konflik politik? Penafisran modern yang mana yang lebih tepat? Dan bagaimana mengambil makna kontekstual dari ayat

---

[189] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 144.

[190] Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, 145.

tersebut? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini belum dapat ditemukan jawabannya dari penjelasan Abdullah Saeed.

Peneliti sendiri memandang problem teologis penyaliban dan kematian Nabi Isa as penting dalam urusan dialog antar umat beragama sebagai bagian dari realitas masyarakat yang plural dan multukultural. Soal pertanyaan-pertanyaan yang belum terjawab di atas, peneliti memiliki dua alternatif jawaban. Pertama, peneliti sepakat dengan pandangan yang diutarakan Ulil Abshar Abdalla bahwa kristologi dalam al-Qur'an, termasuk tentang Yesus, tidak datang dari ruang hampa. Menurut Ulil, pada dasarnya materi kristologi al-Qur'an adalah seleksi dari pandangan-pandangan teologis yang sudah ada dan memihak pada salah satu pendapat sekte tertentu yang dianggap cocok dengan wawasan teologisnya.

Al-Qur'an, kata Ulil, tidak membawa pendapat baru sama sekali. Ulil berpendapat pandangan Q.S al-Nisā' ayat 157 ini mirip dengan pandangan salah satu sekte doketisme (dari bahasa Yunani artinya penampakan) yang berkeyakinan bahwa 'Sang Juruselamat tanpa kelahiran dan tanpa tubuh, hanya dalam penampakannya Dia seperti manusia.' Mengikuti pandangan ini, makna yang tepat QS al-Nisā' ayat 157 bagi Ulil adalah: "Mereka (orang-orang Yahudi) tidak membunuh dan menyalibkan Yesus, melainkan mereka hanya membunuh tubuh penampakan (dokesis) Yesus yang mirip dengan dia."[191]

Kedua, ketika sulit ditemukan landasan teks lain yang mendukung gagasan kematian dan penyaliban Nabi Isa, maka peneliti cenderung memillih untuk memahami ayat tersebut dengan tekstual. Hal ini dikarenakan persoalan teologis tidak berkaitan secara langsung dengan problem sosiologis masyarakat kontemporer. Berbeda misalnya dengan persoalan interaksi antar agama dalam ayat-ayat *qitāl* dan ayat tentang *jizyah*. Tidak ada konsekuensi apa pun jika umat Muslim meyakini bahwa Yesus tidak mati ditiang salib, tetapi diangkat ke langit. Begitu pun dengan Kristen tidak akan berdampak

---

[191] Ulil Abshar Abdalla, "Docetisme dan Pandangan Quran tentang Penyaliban Yesus," www.Islamlib.com diakses pada tanggal 20 Januari 2020.

meski tahu bahwa dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Yesus diangkat oleh Tuhan.

Hanya saja yang perlu ditekankan kepada masyarakat yang pluralistik ini adalah cara memahami agama. Dalam studi agama dikenal tiga model cara memahami agama. Pertama, mono-religius yang menekankan pada pemahaman utuh terhadap satu agama saja. Model ini tepat dan telah digunakan dalam pendidikan formal maupun non-formal yang fokus pada pengajaran agama seperti pesantren dan seminari. Kedua, multi-religius yang mengajarkan berbagai macam agama untuk memahami agama. Model seperti ini baik digunakan di sekolah-sekolah umum agar peserta didik mengetahui dan memahami keragaman agama-agama. Ketiga, inter-religius yang menekankan pada dialog dan cara pandang internal dalam memahami agama-agama. Berbeda dengan model multi-religius, model inter-religius ini menekankan pentingnya memahami agama dengan cara pandang pemeluk agamanya, bukan dari perspektif agama pribadi. [192]

Inilah model pemahaman agama yang perlu ditekankan pada masyarakat pluralistik agar dialog antar agama bisa terjalin dengan baik. Model inter-religius dapat mendorong penganut agama yang berbeda dapat saling memahami secara lebih dalam dan pada gilirannya mempunyai cara pandang yang simpatik terhadap agama lain. Berbeda dengan yang terjadi selama ini di masyarakat luas, menilai agama lain dengan perspsektif agamanya pribadi. Darisinilah timbul kecurigaan dan pemikiran negatif terhadap agama lain.

Model pemahaman inter-religius ini dapat diterapkan dalam konteks memahami al-Qur'an dan cara pandang terhadap konsep penyaliban dan kematian Nabi Isa. Ketika umat Islam meyakini secara teologis bahwa Yesus tidak disalib, maka mereka perlu menghormati dan memahami keyakinan teologis umat Kristen yang meyakini bahwa Yesus mati di tiang salib. Bila perlu memahami doktrin teologis Kristen dari penganut dan pemuka agama yang kompeten untuk

---

[192] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme," dalam Samsul Ma'arif (ed), *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogykarta: CRCS, 2016), 57.

menjelaskannya dari perspektif keyakinan umat Kristiani. Begitu pun dengan penganut Kristen yang ingin memahami Islam, tidak ada cara lain kecuali dengan belajar langsung dari penganut dan pemuka agama Islam guna memiliki pemahaman yang utuh terhadap Islam dan Muslim.

Perlu ditegaskan bahwa model inter-religius tidak sama dengan cara pandang esensialis yang menganggap semua agama sama dalam pengertian apa pun. Peneliti tidak sepakat dengan pandangan Huston Smith yang mengatakan bahwa semua agama memiliki tujuan yang sama yaitu Tuhan. Smith mengibaratkan kesatuan esensial agama-agama seperti fenomena mendaki gunung, meski berangkat dari sisi yang berbeda, umat beragama menuju puncak yang sama.[193]

Peneliti sepakat dengan pandangan Stephen Prothero yang mengatakan bahwa pandangan esensialis ini mengabaikan karakter dan keunikan setiap agama. Prothero mengistilahkan pemahaman esensialis ini dengan *pretend pluralism*, pandangan yang justru menutup mata atas partikularitas agama-agama.[194] Oleh karenanya, mengkaji agama dan mengkaji al-Qur'an dengan cara interreligius berarti membiarkan agama maupun kitab suci berbicara sendiri sesuai dengan perspektifnya. Penganut agama tertentu hanya perlu mendengarkan dan menyerap pemahaman yang disampaikan dari penganut agama lain.

b) Penggunaan Kata Kafir Bagi Non-Muslim

Pada subbab ini peneliti tidak akan mengulas tentang pengertian kata kafir dan pemaknaannya. Pembahasan mengenai itu telah dijelaskan pada bab dua dalam tesis ini. Peneliti fokus untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seputar: sejauh mana Farid Esack memahami kata kafir dalam konteks Afrika Selatan dalam posisinya sebagai Muslim minoritas? Bagaimana Esack mengompromikan kata tersebut

---

[193] Huston Smith, *The Illustrated Worlds Religion: Our Great Wisdom Traditions* (London: Labyrinth Publishing, 2014), 11.

[194] Stephen Prothero, *God Is Not One: The Eight Rival Religions That Run the World and Why Their Differences Matter* (London: HarperCollins Publisher, 2010), 13.

dalam agenda pluralismenya demi meruntuhkan rezim apartheid?

Farid Esack pada bab tentang 'redefinisi diri dan liyan' menerangkan bahwa kata "kafir" sebagaimana kata "iman" dan "islam" menjadi istilah yang semakin rigid seiring dengan proses manifestasi teologi Islam. Menurutnya ketiga kata tersebut tidak lagi dimaknai untuk melihat kualitas individu yang dinamis, variatif dan yang beririsan dengan fase perkembangan seseorang. Akan tetapi telah menjadi semacam label dan penghakiman atas komunitas tertentu dan menjadi dinding pembatas antar etnis. Padahal menurut Esack, dalam al-Qur'an kata iman yang seringkali semakna dengan Islam berkaitan erat dengan sesuatu yang dikerjakan bukan pada sesuatu yang abstrak dan tak tampak.[195]

Sejalan dengan perspektif hermeneutika resepsi yang dipegangnya, Farid Esack meyakini bahwa dalam situasi masyarakat tertindas sekaligus membutuhkan kekuatan solidaritas antar mereka, pencarian makna dan kategori yang inklusif lebih penting dan lebih dibutuhkan. Atas motif ini, menurut Esack kata 'Muslim' dengan segala konotasi kebaikannya, tidak merujuk pada seseorang yang lahir dari keluarga Muslim. Begitu pun dengan 'kafir' tidak sama dengan orang yang lahir di luar keluarga Muslim. Meski dalam tahap pencarian makna inklusif, Esack mengakui bahwa ia tidak sedang mengkonfrontasi Muslim untuk menolak nomenklatur kafir yang ada dalam al-Qur'an ataupun ia menolaknya sendiri. Gagasan dan praksisnya ini hanya bertujuan untuk melakukan redefinisi sesuai kebutuhan untuk membebaskan masyarakat dalam konteks pluralisme di Afrika Selatan.[196]

Untuk menguraikan dan memosisikan kafir dalam konteks masyarakat plural dengan perspektif tafsir liberasi, Farid Esack mengambil Q.S Āli 'Imrān [03]: 21 – 22 sebagai contoh refleksinya atas kata tersebut.

---

[195] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 115.

[196] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 116.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (21) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (22)

Verily, as for those who reject/are ungrateful [yakfur] for the signs of God, and slay the Prophets against all right, and slay people who enjoin justice, anounce unto them a grievous chastisement. It is they whose works shall come to nought, both in this world and in the life to come; and they shall have none to succour them.

Farid Esack menerangkan ayat di atas dengan terlebih dulu mengungkapkan aspek 'munasabah' yang ada antara ayat sebelumnya dan ayat setelahnya. Esack berpendapat ayat sebelumnya (QS. Āli 'Imrān [03]: 19-20) mejelaskan tentang agama yang benar menurut Tuhan yang dinyatakan dengan nomenklatur *al-islām* dan Nabi Muhammad mendapatkan perintah untuk mengatakan kepada orang-orang yang berselisih dengannya bahwa mereka berkewajiban untuk mengakui Tuhan. Esack melanjutkan bahwa bila mereka tidak menerima, maka Nabi lepas tanggung jawab atas mereka. Kemudian ayat setelahnya (QS. Āli 'Imrān [03]: 23-24), kata Esack, menegaskan bagi orang-orang yang telah menerima Kitab tetapi tidak mengakui kebenaran Muhammad Saw, maka mereka termasuk orang-orang yang sombong.

Menurut Farid Esack kedua ayat di atas tidak hanya mengutuk kekafiran dan orang-orang yang berlaku tidak adil, tetapi juga mengancam mereka dengan siksa yang pedih dan tidak memiliki penolong. Pada ayat kedua, Esack menggarisbawahi bahwa ayat ini dapat menjadi teks untuk menolak segala bentuk keberagamaan (*religiousity*). Terlebih dalam pencarian makna dan konteks terhadap dua ayat di atas dari tafsir-tafsir klasik, Esack menyimpulkan bahwa penafsirannya cenderung fokus pada kekafiran yang implikasinya fokus pada komunitas Yahudi dan Kristen. Esack bahkan mengatakan, "these interpretations are illustrative of the failure of classical exegesis to distinguish between kufr as an

active attitude of individuals or a collection of individuals and the socio-religious and often ethnic identity of a group."[197]

Farid Esack mengungkapkan bahwa kata kafir dalam al-Qur'an dan di dunia Muslim telah menjadi istilah yang dominan untuk menolak orang di luar Islam (*Others*). Menurutnya kata ini telah masuk dalam bahasa-bahasa lain di luar Arab mulai dari Turki hingga Perancis sebagai istilah cacian. Terutama dalam konteks Afrika Selatan, Esack mengatakan bahwa kata ini bahkan telah menjadi istilah yang rasis sebagai ungkapan yang sangat keji bagi orang-orang berkulit hitam. Mengutip pendapat Leonard Thompson, sejarawan Afrika Selatan, Esack mengatakan bahwa makna '*cafres*' ini digunakan orang-orang kulit putih untuk menyebut orang kulit hitam sebagai kelompok orang terbelakang yang tidak memiliki sistem kepercayaan.[198] Kafir dalam konteks Afrika Selatan menurut Esack adalah fusi sempurna antara simbol kekerasan eksklusi agama dan celaan rasis bagi orang-orang kulit hitam. Bagi Esack dari problem inilah diperlukan adanya redefinisi kata kafir sebagai bagian dari tugas kemanusiaan yang berkorelasi dengan upaya menegakkan keadilan.[199]

Dengan mengutip Ibnu Manẓūr, Esack menulis bahwa makna asal kata kafir adalah menutupi (*ja-ha-da wa sa-ta-ra*).[200] Menurut Esack, ketika Islam datang makna kata kafir lebih ditekankan kepada aspek teologis menjadi mengabaikan kebaikan Tuhan. Farid Esack kemudian sepakat atas keterangan Toshihiko Izutsu dari hasil penelusuran masa pra-Islam yang mengatakan kata kafir secara semantik lebih tepat

---

[197] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 134.

[198] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 135.

[199] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 135.

[200] Jam>al al-Dīn Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār S{ādir, Vol. 5, 1993), 144.

didasarkan pada makna tidak bersyukur atau (*ingratitude*) bukan pada makna ketidakberimanan (*disbelief*).[201]

Selain megutip literatur dari sisi linguistik dan semantik, Farid Esack juga membuka beberapa kitab tafsir. Dalam bacaan Saeed, beberapa mufasir berbeda pendapat dalam memaknai kata kafir khususnya dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 21 – 22. Menurut Esack, al-Zamakhshari dan Ibnu 'Arabi tidak memaknai secara spesifik kata kafir, hanya memaknainya sebagai orang yang tertutup dari agama (*who are veiled from the din*). Sedangkan al-Ṭabarī dan al-Rāzī, kata Esack, menyebut kata kafir dalam ayat tersebut merujuk pada ahli kitab. Sementara al-ṬabaṬaba'ī dan Rashīd Riḍā lebih spesifik memahami kata kafir dalam ayat itu ditujukan kepada Yahudi yang ada di Mekah dan Madinah.[202]

Selain merujuk pada literatur-literatur yang sudah ada, Farid Esack juga melakukan penelusuran sendiri untuk menentukan makna kata kafir dan segala bentuk derivasinya dalam al-Qur'an. Dari hasil penelusurannya, Esack mengatakan bahwa kata kafir digunakan al-Qur'an pertama kali di Mekah untuk orang-orang yang menghina Nabi Muhammad Saw dan baru ketika di Madinah orang-orang ahli kitab termasuk di dalamnya. Menurut Esack, secara keseluruhan makna al-Qur'an menggambarkan kata kafir sebagai sikap aktif dan dinamis yang timbul dari rasa tidak berterimakasih (*ingratitude*) yang kemudian menimbulkan penolakan atas kebenaran dan bekaitan erat dengan sikap arogansi yang berlebihan dan penindasan. Lebih lanjut Esack meyebut bahwa kata kafir ini cenderung melibatkan kekerasan terhadap kebenaran yang direpresentasikan para nabi dan berupaya menghancurkan misi kenabian.[203] Selain itu, kata Esack, kata kafir ini juga digunakan untuk orang-orang yang

---

[201] Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Quran* (Montreal: McGill University Press, 1966), 120.

[202] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 136.

[203] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 137.

berusaha membunuh para nabi dan siapa pun yang berjuang untuk keadilan.[204]

Yang lebih penting untuk digarisbawahi bagi Esack, kata kafir ini digunakan al-Qur'an bagi orang-orang yang menolak kehendak Tuhan melalui Nabi-Nya untuk melakukan transformasi sosial, dari eksploitasi menuju keadilan, dari kesukuan menuju kemanusiaan universal. Menurut Esack, kata kafir yang digunakan al-Qur'an perlu dipahami dalam konteks masyarakat Mekah-Madinah yang masih menganut paham kesukuan. Sebagaimana masyarakat yang kental dengan tradisi kesukuan, setiap orang tidak hanya bertanggung jawab atas dirinya sendiri, tetapi suku juga ikut andil dalam setiap gerak geriknya.

Farid Esack mengakui bahwa ia tidak menolak makna kafir sebagai bagian dari doktrin agama untuk menyebut orang yang tidak beriman kepada Allah Swt dan Nabi Muhammad Saw. Akan tetapi Esack menekankan empat hal yang patut diperhatikan ketika membaca ayat kafr dalam masalah doktrin ini. Pertama, ketika al-Qur'an menggunakan kata kafir selalu dihubungkan dengan perilaku korup, merusak perjanjian, dan lepas dari tanggung jawab sosial. Kedua, al-Qur'an menggambarkan kata kafir bagi orang yang telah mengakui atau meyakini Keesaan Allah Swt dan kebenaran Muhammad Saw tetapi secara sadar menolak untuk mengakuinya. Penggunaan kata kafir dalam makna ini, menurut Esack seringkali digantikan dengan kata lain semisal *k-t-m* dan *k-dz-b*. Ketiga, kata kafir sebagai lawan kata dari Islam dan Muslim, yaitu orang-orang yang menolak keberadaan komunitas Muslim. Keempat, penggunaan kata kafir dalam al-Qur'an untuk menyebut orang-orang yang secara sadar memahami bahwa keimanan mereka tidak hanya berimplikasi pada perpindahan keyakinan, tetapi ikut merubah nilai dan hubungan sosial dan ekonomi. Orang-orang seperti ini memilih tetap kafir karena menolak gagasan Islam yang

---

[204] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 138.

berusaha merubah tatanan sosial yang timpang.[205] Keempat hal ini, menurut Esack, menunjukkan bahwa tidak mungkin memisahkan kata kafir yang digunakan sebagai kecaman dalam al-Qur'an dengan karakter lawan-lawan Nabi Muhamamd Saw selama hidupnya.

Kembali pada soal penggunaan kata kafir dalam QS. Āli 'Imrān ayat 21 – 22, Farid Esack menyayangkan para mufasir yang menggeneralisir ayat tersebut kepada seluruh Yahudi sebagai sebuah etnik dan agama. Al-Zamakhsharī dan al-Ṭabarī, sebagaimana dikutip Esack, malah membuat penafsiran bahwa setan berjalan dalam urat nabi kelompok tertentu terutama Yahudi. Begitu pun dengan al-ṬabaṬabha'ī yang menurut Esack juga menggeneralisir ayat tersebut kepada seluruh Yahudi.[206]

Ketika berbicara tentang 'liyan', kata Esack, para mufasir acapkali tampak kebingungan untuk mengidentifikasi bagian-bagian ayat yang spesifik merujuk pada komunitas tertentu dalam wilayah geografis tertentu, dengan komunitas yang sebenarnya beragam dan berbeda meskipun masih dalam idenitas yang tampaknya sama.[207] Yang ingin dikatakan Esack dari penjelasan seperti ini, menurut penulis adalah Yahudi tidak selalu identik dengan keburukan dan niat jahat terhadap Islam. Berdasarkan pengalaman hidupnya yang berdampingan dengan tetangga Yahudi, Farid Esack ingin mengatakan bahwa Yahudi yang ada di Mekah dan Madinah ketika zaman Nabi tentu sangat berbeda dengan Yahudi yang tinggal di Afrika Selatan. Mereka sama-sama berjuang untuk menegakkan keadilan dan menghilangkan diskriminasi akibat kebijakan politik pada masa itu.

Sayangnya, Farid Esack rupanya lupa bahwa produk penafsiran dari para mufasir klasik juga dilingkupi latar belakang sejarah konflik antara Islam dan agama-agama di luar Islam termasuk Kristen dan Yahudi. Hasil penafsiran mereka

---

[205] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 139.

[206] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 141.

[207] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 142.

terhadap agama-agama tersebut tidak terlepas dari cerminan situasi politik yang ada. Dengan demikian, penjelasan Esack yang menyayangkan produk penafsiran yang menggeneeralisir makna kafir juga kurang tepat. Menurut penulis, produk penafsiran atas al-Qur'an memiliki tujuan dan konteksnya masing-masing.

Kebebasan Beragama dalam al-Qur'an

Isu krusial selanjutnya terkait dengan diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an yang dihadapi Abdullah Saeed dan Farid Esack adalah soal kebebasan beragama dan kerjasama antar agama. Berbeda dengan isu doktrin yang dibahas pada sub-bab sebelumnya yang berada dalam lingkup doktrin teologis, isu ini melekat dalam keseharian penduduk dunia yang saat ini berada dalam kultur masyarakat yang plural, multietnis, dan multiagama.

Gagasan dan praktik kebebasan beragama ini semakin meluas secara global pasca disepakatinya deklarasi universal hak asasi manusia (*Universal Declaration of Human Right*) oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 1948. Dalam pasal 18 disebutkan bahwa setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, hati nurani, dan beragama; termasuk di dalamnya kebebasan untuk mengganti agamanya atau kepercayaannya dan juga kebebasan untuk mengajarkan mempraktikkannya.

Tantangan bagi sarjana Muslim adalah memikirkan ulang gagasan normatif tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan. Tantangan ini tidak hanya berlaku bagi Muslim minoritas seperti Abdullah Saeed dan Farid Esack, tetapi juga dihadapi bagi Muslim yang hidup sebagai mayoritas untuk mencerminkan agama Islam yang inklusif dan menjunjung tinggi nilai kemanusiaan.

Konsep yang selama ini telah mengakar kuat dalam tradisi penafsiran al-Qur'an klasik terutama dalam tradisi fikih adalah bahwa Muslim yang keluar dari agama Islam dihukum mati. Hukuman mati ini menjadi perdebatan sejak awal di kalangan para sarjana Muslim. Literatur hadis terutama dalam kitab-kitab hadis mu'tabar banyak meriwayatkan terkait

hukuman mati bagi orang yang murtad.[208] Dari hadis-hadis inilah kemudian para ulama fikih mendasarkan hukuman tersebut.[209]

Pertanyaannya kemudian bagaimana Abdullah Saeed dan Farid Esack menyikapi problem ini? Sejauh mana mereka memahami kebebasan beragama dalam konteks wilayahnya masing-masing? Pertanyaan-pertanyaan ini yang akan dijawab peneliti pada sub-bab ini.

a) Hukum Bagi Orang Murtad

Dalam pendahuluan buku yang berjudul *Freedom of Religion Apostasy and Islam* Abdullah Saeed mengutarakan kegelisahannya terkait dengan topik ini. Ia bercerita bahwa medium tahun 1990-an beberapa sarjana seperti Farag Foda, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Nawal el-Sadawi menjadi korban dari pemberlakuan hukum murtad sebagai bentuk pidana di Mesir. Media internasional, kata Saeed, bahkan menyoroti kasus ini menjadi berita utama. Padahal bagi Abdullah Saeed kebebasan beragama (*freedom of religion*) merupakan prinsip yang diusung Islam sejak al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. Oleh karenanya, menurut Saeed, hukuman mati bagi orang murtad menyalahi prinsip utama ini.[210] Kembali pada pertanyaan, lalu bagaimana pendapat tentang hukuman mati muncul?

Merunut pendapat para Imam Mazhab sebagaimana diungkap Abdurrahman al-Jaziri dalam kitab *al-Fiqh 'alā al-Maẓāhib al-Arba'ah*, mereka sepakat hukuman bagi orang murtad adalah mati. Hanya saja para Imam ini tidak sepakat dalam hal kapan orang murtad dihukum mati. Menurut al-Jaziri, Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa tidak ada prasyarat apa pun untuk menjatuhkan hukuman mati bagi orang yang murtad. Ketiga Imam lain yaitu Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal mensyaratkan menunggu

---

[208] Al-Bukhari, *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulillah wa Sunanihi wa Ayyamih* (Beirut: Dar Thuq al-Najah, Vol. 9, 2001), 14.

[209] Muhammad Shata' al-Dimyati, *I'anat al-Thalibin ala Halli Alfaz Fath al-Mu'in* (Beirut: Dar al-Fikr,Vol. 4, 2001), 150.

[210] Abdullah Saeed dan Hasan Saeed, *Freedom of Religion Apostasy and Islam* (Farnham: Ashgate Publishing, 2004), 1.

tiga hari untuk memberi kesempatan orang murtad itu bertaubat kembali memeluk Islam.[211] Berbeda dengan pendapat empat Imam Madzhab di atas, pendapat lebih ringan datang dari Ibrahim al-Nakha'i dan Sufyan al-Tsauri, yang menyatakan bahwa tidak ada hukuman mati bagi orang yang murtad, ajakan untuk bertaubat kepada mereka harus dilakukan terus menerus.[212]

Abdullah Saeed mengutip pendapat Muhammad Salim al-Awa mengatakan bahwa hukuman mati bagi orang murtad sebagaimana ditegaskan di atas merupakan *ta'zīr* bukan *ḥadd*. Dua model hukuman ini memiliki konsekuensi yang berbeda, jika yang kedua bersifat tetap dan mutlak, maka yang pertama ketentuannya dapat berubah sesuai perubahan zaman dan kesepakatan hukum dalam masyarakat. Pendapat ini didasarkan pada tidak adanya teks al-Qur'an yang menyebutkan hukuman bagi orang yang murtad. Sedangkan hadis yang ada pun hanya secara redaksi saja disebutkan hukuman mati, padahal pada praktiknya Nabi Muhammad Saw sendiri tidak menghukum mati orang yang murtad.[213]

Dalam tulisan terbarunya soal ini, Saeed menegaskan al-Qur'an dan hadis Nabi pada hakikatnya mendukung secara penuh gagasan dan praktik kebebasan beragama. Namun Saeed menyebutkan ada beberapa ayat dan hadis tertentu seperti QS. al-Taubah [09]: 29 dan hadis "*man baddala dīnahu faqtulūhu*" yang dianggap telah mengganti atau men*asakh* ayat-ayat al-Qur'an sehingga diskursus yang muncul ke permukaan menjadi lebih problematis. Padahal menurut Saeed al-Qur'an telah menegaskan kebebasan untuk memilih (QS. al-Kahfi [18]: 29; al-Isrā' [17]: 15) dan mendeklarasikan tidak ada paksaan dalam beragama (Q.S al-Baqarah [2]: 256).[214] Bagi Abdullah

---

[211] Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Vol. 5, 2003), 372.

[212] Abd al-Wahhab al-Sha'rani, *al-Mizan al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub, 2009), 212.

[213] Abdullah Saeed, *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom* (Washington DC: CIRF, 2017), 22.

[214] Abdullah Saeed, "Religious Freedom in Islam: The Witness of the Quran and the Prophet," *ABC Religion and Ethic* (2018),

Saeed tidak ada paksaan dalam beragama dan memeluk Islam ini berlaku mutlak. Bahkan Nabi Muhammad saw pun tidak berhak untuk memaksa seseorang memeluk Islam sebagaimana tertera dalam Q.S al-Ghāshiyah [88]: 21.

Lalu bagaimana dengan hukum murtad? Abdullah Saeed kembali menegaskan bahwa al-Qur'an tidak menyebutkan sama sekali hukum bagi orang murtad. Menurutnya al-Qur'an menyebutkan setidaknya dua kategori murtad (*apostasy*): pertama orang yang mengaku Muslim tetapi berusaha merusak Islam dari dalam dengan cara menggunakan setiap kesempatan untuk menghancurkan citra Islam sebagaimana dalam Q.S al-Baqarah [2]: 8 – 18. Kategori ini dikenal pula dengan istilah munafik. Kedua orang yang keluar-masuk Islam berulang-ulang hanya untuk menunjukkan penolakannya terhadap Islam. Kategori ini tercatat dalam QS al-Nisā' [4]: 137. Menurut Abdullah Saeed dari kategori-kategori yang disebutkan tidak ada satu pun ayat yang menyebutkan hukuman mati. Hukuman bagi mereka berupa ancaman siksa nanti di akhirat.

Meskipun terdapat beberapa hadis dalam Sunan Abū Dāwud dan Ṣaḥīḥ Muslim yang menerangkan hukuman mati bagi orang murtad, akan tetapi Abdullah Saeed menekankan pentingnya pendekatan kontekstual untuk memahami hadis tersebut. Menurutnya hadis-hadis seputar itu perlu diletakkan dalam situasi masyarakat Muslim awal yang sedang bertahan dalam sistem sosial yang masih didominasi hukum tribal dan identitas seseorang masih ditentukan oleh kesukuan.[215] Dalam situasi seperti ini, Islam yang sedang berjuang memperkenalkan sistem nilai baru melampaui identitas kesukuan mendapat ancaman dari berbagai sisi. Ditemukan beberapa orang yang masuk Islam dengan motif spionase untuk menggali informasi tentang umat Muslim lalu kembali ke komunitas asalnya untuk memerangi umat Islam. Orang-orang seperti inilah yang disebut murtad.

---

https://www.abc.net.au/religion/religious-freedom-in-Islam/10419798 diakses pada tanggal 4 Februari 2020.

[215] Abdullah Saeed, "Religious Freedom in Islam: The Witness of the Quran and the Prophet," *ABC Religion and Ethic* (2018).

Yang digarisbawahi Abdullah Saeed atas kasus murtad pada zaman Nabi di atas adalah bahwa yang mendapat hukuman bukan semata-mata karena tindakan keluar dari Islam, tetapi kemurtadan itu juga disertai dengan upaya memerangi komunitas Muslim (*ḥirābah*). Kedua hal tersebut berkaitan erat sehingga dalam Sahih Muslim hadis-hadis mengenai kasus ini masuk dalam satu bab yang sama (*Bāb Ḥukm al-Muḥāribīn wa al-Murtaddīn*).[216] Menurut Saeed, karena alasan ini pula menurut Madzhab Hanafi seorang wanita murtad tidak mendapatkan hukuman mati karena memegang asumsi bahwa kecil kemungkinan ia terlibat dalam peperangan.[217]

Pertanyaannya kemudian kapan diskursus murtad ini mengakar dan masih berdampak pada kebebasan beragama terutama di Negara mayoritas Muslim hingga sekarang? Saeed mengemukakan bahwa diskursus murtad ini dimulai pada abad pertama hijriah. Ketika Dinasti Umayyah mulai mendefinisikan Muslim dan komunitas Muslim, relasinya dengan non-Muslim dan superioritas Islam dibanding dengan agama-agama lain saling berkait kelindan dengan kemunculan beragam doktrin teologis. Peristiwa ini melahirkan banyak perdebatan dalam beragam mazhab yang berujung pada pembatasan kebebasan publik bagi non-Muslim seperti larangan membangun tempat ibadah dan sebagainya.[218]

Perkembangan dalam diskursus fikih juga ikut menguatkan doktrin tentang murtad. Para ahli fikih seperti Zainuddin al-Malībarī yang kitabnya menjadi rujukan dalam maẓhab Shāfi'iyah menempatkan pembahasan murtad atau *riddah* setelah membahas soal *jināyat* (pidana).[219] Hal ini menurut ShaṬā' al-DimyāṬī dikarenakan *riddah* termasuk bagian dari perbuatan kriminal yang termasuk dalam hukum pidana.

---

[216] Muslim bin al-H{ajjāj al-Naisabūrī, *al-Musnad al-S{ah}īh al-Mukhtas}ar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūlillah* (Beirut: Dār Ih}yā al-Turās~\, Vol. 3, t.t), 1296.

[217] Abdullah Saeed, "Religious Freedom in Islam: The Witness of the Quran and the Prophet," *ABC Religion and Ethic* (2018).

[218] Abdullah Saeed, "Religious Freedom in Islam: The Witness of the Quran and the Prophet," *ABC Religion and Ethic* (2018).

[219] Zainuddin al-Malibari, *Fath} al-Mu'īn bi Sharh Qurrat al-'Ain bi Muhimmāt al-Dīn* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2009), 261 – 263.

Al-DimyāṬi mengatakan bahwa jika membunuh adalah tindakan pidana atas jiwa, maka murtad adalah pidana atas agama. Berbeda dengan pelaku kriminal biasa, orang yang murtad tidak perlu dimandikan, dikafani, disalatkan, dan bahkan tidak boleh dikuburkan dalam pemakaman umat Muslim.[220]

Bahkan para ahli fikih ini membuat perangkat yang semakin rigid mulai dari definisi hingga sejumlah kriteria untuk menentukan seseorang murtad. ShaṬā' al-DimyāṬī bahkan membuat empat kategori yang menyebabkan seseorang murtad mulai dari keyakinan (*i'tiqādī*), perbuatan (*fi'lī*), perkataan (*qaulī*), hingga kategori meniggalkan ajaran dengan maksud mengingkari syariat Islam. Dari empat kategori ini dibuatkan rincian-rincian yang lebih detail seperti meremehkan fatwa ulama dengan maksud meremehkan syariat atau mencaci seseorang bernama Muhammad dengan maksud mencaci Nabi termasuk dalam kategori murtad.[221] Padahal dalam pandangan peneliti rincian-rincian seperti ini bisa dijadikan alat untuk menghakimi dan menghukum seseorang yang tidak bermaksud demikian. Pertanyaannya yang dapat dimunculkan bagaimana kemurtadan yang seperti itu dapat dibuktikan? Dari perpsektif fikih yang seperti ini sudah banyak korban yang dihukum mati mulai dari tokoh sufi Abū Manṣūr al-Ḥallāj hingga tokoh kontemporer seperti Mahmūd Muḥammad Ṭāhā.[222]

Hukuman mati ini menurut 'Allal al-Fassi bertujuan untuk menjaga persatuan dan membentengi umat Islam dari dari bahaya murtad. Karenanya orang yang murtad secara terang-terangan, memprovokasi umat Islam lain untuk keluar dari Islam perlu diancam dengan hukuman mati. Berbeda jika orang yang murtad tetapi menyembunyikan kekafirannya seperti orang munafik, tidak ada hukuman bagi mereka.

---

[220] Abū Bakar Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānat al-T{ālibīn 'alā H{alli Alfāz Fath} al-Mu'īn* (Beirut: Dar al-Fikr, Vol. 4, 1997), 149.

[221] Abū Bakar Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānat al-T{ālibīn 'alā H{alli Alfāz Fath} al-Mu'īn*, 150.

[222] D. O'Sullivan, "The Death Sentence for Mahmoud Muhammad Taha: Misuse of the Sudanese Legal System and Islamic Sharia Law?" *The International Journal of Human Right* Vol. 5, No. 3 (2001): 45 – 70.

Dengan demikian, menurut al-Fassi, hukuman mati bagi orang murtad tidak semata-mata karena kepindahan agamanya tetapi juga karena adanya kemungkinan untuk merusak dan membahayakan Islam.[223]

Atas dasar pembedaan di atas Yusuf al-Qardhawi berpendapat perlu membedakan murtad menjadi dua kategori: murtad yang provokatif (*al-dā'iyah*) dan tidak provokatif (*ghayr al-dā'iyah*). Kategori pertama, orang murtad tetapi juga mengajak orang lain untuk murtad dan memerangi umat Islam, harus dijatuhi hukuman mati sebagai bagian dari upaya mempertahankan agama (*hifdh al-dīn*). Sedangkan murtad dalam kategori kedua tidak boleh dibunuh. Pendapat bagi kategori kedua ini didasarkan pada QS. al-Baqarah [2]: 217 dan praktik Umar bin Khattab yang tidak menjatuhi hukuman mati pada orang murtad.[224]

Taha Jabir al-Alwani berpendapat bahwa hukuman mati bagi orang murtad pada hakikatnya lebih bersifat politis dan sosiologis, tidak murni atas dasar agama. Begitu pun dengan ulama-ulama yang memberikan fatwa murtad dan hukuman mati, tidak terlepas dari pengaruh dan kepentingan sosial juga politik.[225] Sejalan dengan al-Alwani, Jasser Auda menitikberatkan perlunya perbedaan yang tegas antara pidana dan maksiat. Jika maksiat adalah bentuk pelanggaran atas segala sesuatu yang dilarang dalam al-Qur'an dan hadis Nabi, maka pidana merupakan bentuk pelanggaran atas larangan dalam undang-undang sebuah negara.[226]

Abdullah Saeed dengan pendekatan kontekstualnya menekankan pentingnya kembali melakukan reinterpretasi teks-teks keagamaan. Menurutnya para sarjana Muslim yang mempunyai sumber daya perlmengambil peran dalam

---

[223] 'Allal al-Fasi, *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha* (Rabat: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), 235.

[224] Yūsuf al-Qardhāwī, *Jarīmat al-Riddah wa 'Uqūbat al-Murtad* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001), 31.

[225] T{ahā Jābir al-Alwānī, *Lā Ikrāha fi al-Dīn: Ishkāliyāt al-Riddah wa al-Murtaddīn min S{adr al-Islām ilā al-Yaum* (Dār al-Bayd}ā: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 2014), 91.

[226] Jasser Auda, *Bayn al-Shari'ah wa al-Siyasah: As'ilat al-Marhalah Ba'd al-Thawrat* (Beirut: al-Shubkah al-'Arabiyah, 2013), 93 – 94.

memperjuangkan kebebasan beragama dan kebebasan berpendatan. Untuk mendukung gagasannya menurut Saeed mereka harus kembali mengambil nilai-nilai dari otoritas tertinggi yaitu al-Qur'an dan hadis Nabi Saw.[227]

b) Kerjasama Antar Agama dan Paradigma Eksodus (*exodus paradigm*) Sebagai Basis Relasi Sosial

Apa yang dihadapi Farid Esack dalam kondisi Afrika Selatan di bawah rezim apartheid lebih kompleks dibandingkan Abdullah Saeed. Jika Saeed melihat isu kebebasan beragama dalam posisinya sebagai akademisi, Esack menghadapi problem riil sebagai aktivis Afrika Selatan yang melihat bahwa solidaritas bersama umat agama lain bukan hanya kebutuhan dasar sebagai bagian dari perjuangan meruntuhkan rezim apartheid sekaligus mempunyai basis legitimasi dari al-Qur'an dan sunnah Nabi Saw. Akan tetapi upaya membangun solidaritas ini ditolak sebagian Muslim Afrika Selatan.

Pada tahap ini, Esack mengatakan bahwa teks al-Qur'an digunakan oleh dua pihak yang bertentangan. Kelompok yang berseberangan dengan Farid Esack berargumen bahwa al-Qur'an melarang orang-orang mukmin untuk beraliansi dengan orang-orang di luar Islam. Beberapa ayat yang dicatat Esack antara lain larangan bekerja sama dengan orang kafir (QS. Āli 'Imrān [3]: 28; al-Nisā' [4]: 139), dengan orang-orang munafik (QS. al-Nisā' [4]: 89), dan ayat-ayat lain yang serupa. Selain ayat-ayat tersebut, satu ayat yang paling penting menurut Esack adalah QS. al-Mā'idah [5]: 51 tentang larangan mengambil Yahudi dan Nasrani sebagai wali.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ()

[227] Abdullah Saeed, "Religious Freedom in Islam: The Witness of the Quran and the Prophet," *ABC Religion and Ethic* (2018).

O You who have attained to faith! Do not take the Jews and the Christians for your allies; they are but allies of one another; and whoever of you allies himself with them becomes, veril, one of them. Behold, God does not guide such evildoers.[228]

Sebelum peneliti menguraikan gagasan Farid Esack tentang paradigma eksodus dalam al-Qur'an untuk mengukuhkan prinsip kerjasama antar agama, peneliti akan menjelaskan terlebih dahulu bagaimana penafsiran Esack terhadap ayat-ayat yang telah dikemukakan di atas yang seringkali digunakan sebagian umat Muslim yang menolak kerjasama dengan pemeluk agama lain. Penjelasan ini penting untuk mengungkapkan sejauh mana upaya Esack dalam menyusun kontra narasi demi menguatkan solidaritas antar agama di Afrika Selatan.

Setidaknya ada beberapa argumentasi yang disuguhkan Farid Esack ketika membahas ayat-ayat yang melarang kerjasama antar agama khususnya ayat Q.S al-Mā'idah [5]: 51 di atas. Pertama, Esack berargumen bahwa ayat ini dan juga ayat-ayat lain yang melarang untuk kerjasama atau membentuk aliansi dengan non-Muslim (*others*) merefleksikan situasi Madinah pada masa genting dalam peperangan. Terkait latar belakang turunnya ayat ini, Esack mengutip dari al-Ṭabarī menguraikan tiga cerita: Ubay bin Ka'ab yang meminta perlindungan kepada Bani Qunayqa' di tengah agresi di antara Banī Qunayqā' dan umat Muslim; Abū Lubābah bin 'Abd al-Mundhir yang membocorkan rahasia umat Islam kepada Bani Quraizah karena merasa simpatik; dan sekelompok sahabat yang terindikasi ingin bergabung ke kelompok Yahudi ataupun Kristen karena takut menghadapi perang Uhud.[229] Selain dari al-Tabari, Esack juga mengutip Rashid Rida yang menceritakan beberapa sahabat berkontak dengan Kristen Suriah dan Yahudi Madinah menjadi mata-mata mereka tentang rencana militer umat Muslim demi mendapatkan

---

[228] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 181.

[229] Ibnu Jarīr al-T{abarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirut: Muassasat al-Risālat, Vol. 10, 2000), 395 – 397.

imbalan uang.[230] Dari argumen ini Farid Esack hendak mengungkap bahwa latar belakang turunnya ayat ini amat lekat dengan situasi dan kondisi konflik dan peperangan antar agama.

Kedua, Esack mengetengahkan argumen dari sisi semantik. Menurutnya pemaknaan atas kata *wali/wilayah* sangat dinamis dan terus berkembang. Esack mengidentifikasi tiga makna yang melekat pada kata tersebut: hubungan personal, relasi kerjasama antar suku (intertribal relations), dan hubungan keimanan kepada Tuhan.[231] Dari ketiga makna ini, Esack mengemukakan tidak ada satu pun makna yang sesuai dengan konteks Afrika Selatan. Nomenklatur yang dipakai gerakannya adalah solidaritas (*solidarity*) dan kolaborasi (*collaboration*) yang muncul atas kesadaran komunitas korban dari struktur sosial dan politik yang menindas. Dengan perkataan lain, dari argumentasi kedua ini Esack ingin menekankan bahwa pemakaian QS al-Mā'idah [5]: 51 secara semantik tidak tepat ditujukan kepada komunitas Muslim yang berjuang bersama non-Muslim dalam konteks Afrika Selatan.

Ketiga, Farid Esack sama sekali tidak menegasikan bahwa al-Qur'an memang melarang kerjasama dengan non-Muslim, akan tetapi ia menginventarisir empat hal yang menjadi pengecualian bagi larangan tersebut. Pertama, berdasarkan Q.S Āli 'Imrān [3] ayat 28, larangan kerjasama itu dikecualikan bila umat Muslim secara keseluruhan masuk dalam satu komunitas. Artinya yang menjadi basis komunitas tidak mengucilkan umat Muslim dalam komunitas tersebut. Kedua, kerjasama diperbolehkan bila salah satu tujuannya adalah untuk melindungi (*protection*) umat Islam. Dalam kasus Afrika Selatan, menurut pengakuan Esack, semua orang yang terlibat dalam perjuangan apartheid tidak mementingkan golongannya pribadi, akan tetapi mengedepankan perjuangan bersama. Ketiga, kerjasama dimungkinkan bila telah ada kesepakatan. Hal ini terjadi juga kepada sebagian sahabat yang

---

[230] Rashid Rida, *Tafsīr al-Qur'ān al-H{akīm al-musammā bi Tafsīr al-Manār* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Āmmah, Vol. 6, 1990), 350 – 352.

[231] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 183.

tidak bisa hijrah ke Madinah. Mereka bekerjsama dengan orang-orang musyrik Mekah untuk keselamatan jiwa dan harta selama berada di Mekah. Keempat, kerjasama tidak dilarang selama tidak ada indikasi dari non-Muslim untuk menyakiti atau berkhianat kepada Muslim. Poin ini sesuai dengan yang tertera dalam Q.S al-Mumtahanah [60] ayat 8.[232]

Jika memang tiga argumentasi di atas dapat diterima, maka pertanyaannya siapa yang secara spesifik disebutkan dalam ayat-ayat al-Qur'an tentang larangan kerjasama itu? Lalu apa kriteria yang dapat dijadikan acuan untuk menunjukkan bahwa *wali/wilayah* itu yang dilarang oleh al-Qur'an? Untuk menjawab dua pertanyaan ini, Farid Esack membuat kriteria yang secara spesifik ia contohkan dalam konteks Afrika Selatan.

Ketika berbicara tentang pertemanan (*walī*) seperti apa yang dilarang dalam al-Qur'an, Farid Esack membuat tiga kriteria yang disarikan dari ayat-ayat al-Qur'an lainnya. Pertama, orang-orang yang dilarang diajak bekerjasama adalah mereka yang mengejek dan menghinakan agama sebagaimana tertera dalam al-Mā'idah 57 dan al-Nisā' 140. Esack menegaskan bahwa yang dikuruk al-Qur'an adalah praktik penghinaan terhadap agama dan segala bentuk pengkerdilan kepercayaan lainnya, bukan generalisasi pertemanan dengan non-Muslim. Esack mencontohkan dalam kasus Afrika Selatan, kelompok akomodasionis (yang mendukung apartheid) sangat erat dengan praktik-praktik seperti ini. Di saat yang bersamaan, non-Muslim lain komitmen pada teologi keadilan dan kasih sayang menghargai keyakinan Muslim dan mengajak bekerja sama dengan tujuan yang baik. Kedua, sesuai dengan Q.S al-Nisā' ayat 89, menurut Esack Muslim harus menghindari bekerjasama dengan kelompok yang mengabaikan kebenaran. Contoh di Afrika Selatan adalah pendukung apartheid. Alih-alih menerima kebenaran konsep kesetaraan dan non-rasial, mereka malah memaksakan segregasi antar kelompok dan memaksakan struktur sosial yang timpang. Ketiga, yang

---

[232] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 186 – 187.

dilarang al-Qur'an adalah kerjasama dengan kelompok yang melakukan persekusi dan penindasan. Menurut Esack, pengkotak-kotakan area berdasarkan warna kulit merupakan bagian dari bentuk persekusi dan penindasan ini. Dalam pengamatan Esack, banyak orang yang menjadi korban dari kebijakan apartheid seperti ini.[233]

Berkaitan dengan pertanyaan kedua, Esack menyusun tiga kriteria yang termasuk dalam pertemanan atau kerjasama (*walī/wilāyah*) yang dilarang al-Qur'an. Pertama adalah ketika bentuk *walī/wilāyah* itu untuk kepentingan pribadi dan golongannya (*self interest*) di atas kepentingan bersama. Di Afrika Selatan, menurut Esack, kelompok agama pendukung rezim apartheid lebih mementingkan kepentingan mereka pribadi karena dekat dengan rezim daripada kepentingan seluruh masyarakat Afrika Selatan terutama bagi sebagian besar kelompok yang tertindas. Kelompok yang oposisi terhadap rezim tidak berada dalam posisi yang strategis karena melawan Negara dan institusi yang memiliki sumber daya ekonomi dan politik. Kedua, motif yang dilarang untuk bekerja sama dengan 'liyan' adalah semata demi meraih kekuatan dan kesenangan (*power and glory*). Menurut Esack al-Qur'an sendiri mengecam motivasi seperti ini dengan retorikanya, "Apakah mereka mencari kekuatan di sisi orang kafir itu? Maka sesungguhnya semua kekuatan kepunyaan Allah." Esack menegaskan bahwa yang disinggung pada ayat tersebut adalah orang-orang munafik yang mencari kekuasaan secara politik, sosial, dan ekonomi. Ketiga, tidak menolak praktik tribalisme yang sangat ditentang al-Qur'an. Menurut Farid Esack dalam konteks Madinah pada masa itu, praktik tribalisme ini adalah anti-tesis dari konsep tauhid yang diusung Islam dan berakar pada kesetaraan dan persatuan.[234]

Peneliti menilai sejumlah argumen di atas merupakan bagian dari penafsiran alternatif sekaligus kontra narasi dari produk tafsir yang selama ini dipahami sebagian umat Islam

---

[233] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 188 – 189.

[234] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 191.

ketika membaca al-Qur'an. Meskipun secara spesifik dan berulang-ulang Farid Esack mengatakan konteks Afrika Selatan, akan tetapi model penafsiran kelompok konservatif untuk menolak kerjasama antar agama dalam motif politik seperti di Afrika Selatan juga terjadi di Indonesia. Dalam kasus Pilkada 2017 misalnya, persis Q.S al-Mā'idah ayat 51 juga dipakai untuk mengukuhkan eksklusivisme Islam, umat tidak bisa dipimpin oleh non-Muslim.[235]

Terlepas dari peristiwa yang mengiringi turunnya ayat tersebut dan juga berbagai peristiwa yang mengiringi penafsirannya, untuk mengukuhkan bahwa kerjasama antar agama memiliki akar teologis dalam al-Qur'an Farid Esack menggagas konsep paradigma eksodus (*exodus paradigm*). Meskipun secara eksplisit Esack tidak mendefinisikan apa yang dimaksud dengan paradigma eksodus, akan tetapi peneliti memahaminya sebagai istilah yang merujuk pada kisah Nabi Musa bersama Bani Israil yang melakukan eksodus dari Mesir menuju Palestina agar terhindar dari penindasan Firaun menuju tanah kebebasan yang dijanjikan.[236] Poros utama konsep ini adalah penegakan keadilan dan kesetaraan yang berbasis ayat al-Qur'an.

Pertanyaannya kemudian bukankah dengan contoh Nabi Musa bersama Bani Israil ini dapat mengindikasikan kepada eksklusifisme dibandingkan dengan kerjasama dengan non-Muslim? Peniliti menilai konsep ini merupakan upaya Farid Esack untuk membuat narasi baru dalam pertarungan narasi dengan kelompok konservatif yang melarang pemberontakan dengan teologi diam. Esack tidak mencukupkan diri dengan membuat kontra narasi sebagaimana pada kasus al-Maidah [5]: 51, tetapi lebih dari itu. Konsep paradigma eksodus ini menekankan bahwa pembebasan lebih didahulukan dan diutamakan dibandingkan dengan dakwah Islam itu sendiri, sebagaimana telah dicontohkan Nabi Musa kepada Bani Israil.

---

[235] Airlangga Pribadi Kusman, "*Aksi Bela Islam, Populisme Konservatif dan Kekuasaan Oligarki*," *Jurnal Maarif* Vol. 11, No. 2 (Desember, 2016): 43 – 51.

[236] Irfan Ahmad Khan, "The Quranic View of Moses: A Messenger of God from the Children of Israel to Pharaoh," *Islamic Studies* Vol. 45, No. 1 (2006): 5 – 20.

Tidak hanya berbasis teks, menurut Farid Esack perjuangan dan solidaritas atas keadilan telah mengiringi perjalanan hidup Nabi Muhammad Saw bahkan sebelum ia diangkat sebagai rasul. Merujuk pada catatan Ibnu Sa'ad, Muhammad Saw remaja bahkan telah ikut terlibat dalam membela orang-orang Yaman yang diabaikan hak-haknya oleh kabilah Bani Sahm ketika berdagang di Mekah.[237] Setelah Nabi Muhammad Saw diangkat menjadi rasul, banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung praktik yang sebelumnya telah dilakukan Nabi Muhammad.

Menurut Farid Esack salah satu teks yang paling jelas dalam rangka menghapuskan diskriminasi dan ketertindasan (*oppressed*) adalah kisah Musa dalam al-Qur'an khususnya yang tertera dalam Q.S al-Qaṣaṣ [28] ketika Nabi Musa berusaha untuk membebaskan orang-orang Israel dari belenggu kekuasaan Fir'aun. Dari kisah Nabi Musa ini, Farid Esack mengidentifikasi tujuh tema yang secara signifikan selaras dengan gagasan keadilan, pluralisme, dan liberasi. Ketujuh tema itu adalah pembelaan bagi yang tertindas tanpa melihat keimanannya; pembedaan antara kekafiran Firaun (rezim) dan Israel (rakyat jelata); kemerdekaan (*freedom*) tidak berkaitan dengan keimanan (*faith*); tanggung jawab kenabian berpihak pada yang tertindas; solidaritas berbeda dengan amal (*charity*); solidaritas menentang penindas; dan pembelaan terhadap kaum tertindas adalah ajaran universal.[238]

(i) Pembelaan kelompok tertindas

Farid Esack berargumen bahwa dalam al-Qur'an diterangkan alih-alih Nabi Musa mengintervensi soal kekafiran atau keimanan bangsa Israel, Ia malah mengabaikan faktor itu dan berupaya untuk menyelamatkan mereka semua menuju tanah suci (*sacred land*). Menurut Esack, Nabi Musa berperan

---

[237] Ibnu Sa'ad, *T{abaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Vol. 1, 1990), 103.

[238] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 197.

aktif dalam membangun solidaritas bersama bangsa Israel demi menghadapi penguasa tiran Firaun.

Serangkaian ayat al-Qur'an disusun Esack guna memperkuat argumentasi pada poin ini. Pertama, Q.S al-Qaṣas [28]: 5 menyebutkan janji Allah Swt bagi orang-orang yang dilemahkan. Kedua, Q.S al-Ṣaffāt [37]: 115 - 116 yang menyebutkan penyelamatan Nabi Musa dan Nabi Harun serta Bani Israil, Pada akhirnya mereka ditempatkan dalam tempat yang paling baik sebagaimana tertera dalam Q.S Yūnus [10]: 93. Rangkaian ayat ini bagi Esack adalah contoh bahwa al-Qur'an tidak pernah mengabaikan solidaritas bagi orang-orang yang diperbudak, dan ditindas.[239]

(ii) Pembedaan kekafiran Firaun dan Israel

Dalam pembacaan Farid Esack al-Qur'an menarasikan sikap yang berbeda kepada Firaun dan Israel. Menurut Esack ketika berbicara tentang Firaun al-Qur'an memakai diksi yang tegas sebagaimana tergambar dalam Q.S al-A'rāf [7]: 136, pada ayat berikutnya 137, al-Qur'an mengapresiasi kesabaran Israel atas penindasan yang diterima mereka. Bagi Esack, perbedaan seperti ini selalu ditekankan al-Qur'an untuk membedakan antara kelompok yang tertindas dan rezim yang menindas.[240]

(iii) Kemerdekaan dan Keimanan

Bagi Farid Esack ketika al-Qur'an menceritakan kisah Nabi Musa yang kembali dari pengasingan dan meminta Firaun untuk membebaskan Israel yang tertera dalam Q.S al-A'rāf [7]: 5 dan al-Shu'arā' [26]: 16 – 17, terdapat substansi pesan bahwa kekafiran Israel pada waktu itu dikarenakan paksaan dari Firaun, bukan atas dasar kesadaran pribadi. Sedangkan kekafiran Firaun adalah karena sikap arogansi dan mengklaim diri sebagai pemilik otoritas tunggal.

---

[239] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 197.

[240] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 198.

Narasi tersebut menurut Esack sama dengan apa yang terjadi di Afrika Selatan ketika penguasa menggunakan basis teologi sebagai bagian dari klaim otoritas untuk menindas, sedangkan rakyat jelata memakai teologi untuk perjuangan membebaskan diri dari kungkungan penderitaan. Esack mengaku bahwa gerakan pembebasan progresifnya tidak membeda-bedakan motivasi keimanan dengan motivasi pembebasan, keduanya saling berkaitan dan saling menguatkan.[241]

(iv) Tanggung jawab kenabian

Dalam pembacaan Esack atas narasi dalam al-Qur'an ketika berbicara tentang bangsa Israel di masa Firaun, maka menurutnya yang dikedepankan adalah upaya pembebasan dibandingkan dengan upaya dakwah kepada mereka. Pernyataan ini disandarkan pada Q.S al-A'rāf [7]: 129 yang menyatakan bahwa ketika Musa pertama kali datang kepada mereka, tugasnya adalah untuk membebaskan mereka dari ketertindasan. Baru setelah janji itu terpenuhi, barulah ajakan untuk beriman datang kemudian seperti tercantum dalam Q.S Ṭāhā [20]: 82. Merujuk pada konsep ini, Farid Esack mengkritisi praktik yang dilakukan kelompok akomodasionis yang terlalu fokus pada dogma dan doktrin sedang mereka dalam keadaan kelaparan dan tertindas. Dengan pengalamannya bersama the Call of Islam, Esack mengatakan bahwa tanggung jawab kenabian yang utama adalah membentuk kepercayaan dan rasa aman (*al-amin-ness*). [242]

(v) Solidaritas Berbeda dengan Derma

Farid Esack menekankan bahwa meskipun Nabi Musa dibesarkan di lingkungan keluarga Firaun yang memiliki akses ekonomi, akan tetapi yang diperjuangkan Nabi Musa ketika pertama kali pulang menghadap Firaun bukan meningkatkan

---

[241] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 199.

[242] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 199.

taraf kehidupan para budak dari bangsa Israel. Nabi Musa mengatakan kepada Firaun untuk membebasakan mereka dari ketertindasan sebagaimana terekam dalam Q.S al-Qaṣaṣ [28]: 22 – 28. Karena sistem pemerintahan Firaun atas dasar ketidakadilan, korup, dan menindas, maka solidaritas demi kebebasan bangsa Israel lebih diutamakan dibandingkan berderma untuk mereka. Hal ini juga berlaku bagi masyarakat Afrika Selatan yang tertindas. Kebebasan rakyat Afrika Selatan lebih utama dibandingkan dengan bentuk derma apa pun.[243]

(vi) Solidaritas menentang penindasan

Pada poin ini solidaritas yang ditunjukkan Nabi Musa As adalah hanya untuk mewalan Firaun sebagai penindas (*oppressor*), bukan pada sesama bangsa Israil. Merujuk pada Q.S al-Qaṣaṣ [28]: 5 – 6. Esack berpendapat bahwa dalam konteks masyarakat yang timpang dan tertindas, selalu ada pihak yang harus dibela dan diperkuat dan ada juga pihak yang harus dilawan. Bersamaan dengan ini al-Qur'an kata Esack, menggunakan narasi yang bertahap ketika bercerita bagaimana Nabi Musa bersama bangsa Israel melakukan perlawanan kepada Firaun. Dimulai dengan pendekatan persuasif dan lemah lembut dalam Q.S Ṭāhā [20]: 44, kemudian bersama-sama melawan Firaun dengan cara eksodus al-A'rāf [7]: 138, hingga akhirnya Firaun terhina karena sikapnya yang korup dan merusak al-A'rāf [7]: 103, 119.

Dalam konteks Afrika Selatan Esack melihat bahwa penggunaan diksi iman, Islam, dan kafir oleh kelompok akomodasionis untuk melakukan dikotomi sosial ditujukan kepada rakyat tidaklah tepat. Bagi Esack, alih-alih mereka melakukan perbaikan di masyarakat, malah memperkuat segregasi di tengah rakyat sedang kesulitan secara ekonomi. Dengan refleksi yang sangat hati-hati, Esack menyampaikan

---

[243] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 200.

bahwa dikotomi ini diarahkan kepada rezim apartheid dan seluruh pendukungnya.[244]

(vii)Ajaran Universal Kemanusiaan

Meskipun terjadi konflik kepentingan antara yang tertindas dengan rezim yang menindas, akan tetapi Farid Esack menekankan bahwa tidak dibenarkan bila penindasan itu terulang dengan korban yang sebaliknya. Ajaran universal kemanusiaan selain membebaskan kelompok yang tertindas juga membebaskan penguasa yang menindas. Kedua pihak ini dapat duduk bersama dengan cara-cara yang setara dan manusiawi. Mengutip pendapat Gustavo Guiterrez, Esack mengatakan bahwa kedua kelompok ini (masyarkaat rentan dan rezim) dapat merepresentasikan solidaritas universal seluruh umat manusia. Menurut Esack hal ini juga sesuai dengan pesan kandungan al-Qur'an dalam al-Baqarah [2]: 251 bahwa Allah tidak menghendaki manusia saling merusak satu sama lain.[245]

---

[244] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 201.

[245] Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 202.

BAB VI

PENUTUP

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa konstruksi pemikiran tafsir Abdullah Saeed dan Farid Esack yang diposisikan sebagai sarjana minoritas dapat merepresentasikan model tafsir kontemporer tersendiri khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat tentang non-Muslim dalam al-Qur'an. Abdullah Saeed dengan gagasan tafsir kontekstual menyusun tiga basis metodologi penafsiran: nilai-nilai hirarkis, makna kontekstual, dan sistematika penafsiran kontekstual. Ketiga basis metodologi tersebut digunakan untuk melihat sejauh mana ayat-ayat tentang etika-hukum termasuk tentang non-Muslim dapat dipahami dan dipraktikkan dalam konteks kontemporer dengan tetap berpijak pada substansi nilai yang diusung ketika ayat-ayat tersebut diturunkan. Tafsir kontekstual dikembangkan Saeed atas dasar kekhawatirannya dengan dominasi model tafsir tekstual yang dalam aspek tertentu dapat mereduksi makna al-Qur'an sehingga seolah-olah tidak relevan dengan perkembangan zaman yang semakin kompleks.

Seperti halnya Saeed, Farid Esack dengan gagasan tafsir liberasinya mencoba untuk mendobrak konservatisme di Afrika Selatan dengan tiga landasan metodologi: wahyu progresif, hermeneutika resepsi, dan teologi pembebasan al-Qur'an. Landasan metodologi ini dijadikan basis nilai dan legitimasi dalam mendukung agenda solidaritas rakyat antara Muslim dan non-Muslim di Afrika Selatan untuk menggulingkan rezim apartheid. Karena latar kemunculan tafsir liberasi ini sangat spesifik, dalam situasi kekuasaan apartheid di Afrika Selatan tahun 1980an, maka Farid Esack menyatakan bahwa gagasannya ini hanya berlaku bagi masyarakat terpinggirkan

baik terpinggirkan karena sistem yang timpang maupun karena struktur sosial yang melemahkan.

Atas perbedaan latar ini, masing-masing figur memiliki karakter yang berbeda satu sama lain. Untuk memperjelas dimana letak perbedaannya, peneliti menyusun setidaknya empat hal berdasarkan pandangan mereka terhadap makna al-Qur'an (ontologis), pemahaman terhadap nilai yang perlu dipraktikkan (aksiologis), pandangan terhadap tradisi, dan pandangan atas politik. Peneliti mengistilahkannya menjadi empat dimensi: pertama dimensi makna, kedua dimensi kontekstual, ketiga dimensi otoritas tradisi, dan keempat dimensi politik.

Dari keempat dimensi di atas, dalam dimensi makna Abdullah Saeed memiliki karakter objektivis-universal dengan metode tafsir kontekstualnya yang meniscayakan pemahaman objektif bagi seluruh pembaca dan bernilai universal karena dapat relevan bagi setiap waktu dan tempat. Sedangkan Farid Esack melalui tafsir liberasi mempunyai karakter subjektivis-segmental karena menurutnya makna al-Qur'an ditentukan oleh mufasir dan metodenya hanya berlaku dalam kasus seperti Afrika Selatan di masa apartheid. Kontekstual bagi Abdullah Saeed adalah mempertimbangkan nilai sosio-historis ketika wahyu al-Qur'an diturunkan dengan konteks masa kini (teoritis), sedangkan yang terpenting bagi Esack al-Qur'an dapat menjawab problem yang sedang dihadapi masyarakatnya (praksis). Terhadap otoritas tradisi Abdullah Saeed cenderung bersikap akomodatif sedang Esack lebih bersikap liberatif. Kemudian dari sikapnya terhadap isu-isu internasional seperti terorisme, Farid Esack lebih memandangnya dari kacamata politik global dengan menaruh curiga terhadap imperialisme Eropa dan Amerika Serikat, sedangkan Abdullah Saeed lebih cenderung bersikap non-politis.

Penafsiran Abdullah Saeed dan Farid Esack tentang diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an selaras dengan apa yang diasumsikan peneliti di awal bahwa posisi mereka sebagai Muslim minoritas dengan berbagai faktor di dalamnya sedikit banyak berpengaruh terhadap cara pandang mereka. Ada dua topik yang diketengahkan peneliti sesuai dengan apa yang Saeed dan Esack bahas dalam buku-buku mereka. Pertama

terkait dengan doktrin agama dalam al-Qur'an. Dengan mengulas Q.S al-Nisā' [4] ayat 157 Abdullah Saeed berpendapat bahwa pandangan teologis atas penolakan penyaliban Yesus dalam al-Qur'an cenderung dipengaruhi oleh faktor-faktor politis ketika konflik antara Islam dan Kristen melalui perang salib sedang menguat. Saeed berpendapat bahwa ayat tersebut tidak berbicara tentang penolakan penyaliban dan cenderung berpandangan bahwa mengakui Yesus mati ditiang salib tidak berpengaruh kepada keimanan umat Muslim. Pandangan seperti ini bertolak belakang dengan penafsiran sarjana Muslim mayoritas yang meyakini bahwa Nabi Isa tidak disalib. Seperti halnya Saeed, Farid Esack menganalisa Q.S Āli 'Imrān 21 – 22, tentang makna kafir dalam al-Qur'an. Menurut Esack kafir dalam al-Qur'an mencerminkan sikap arogansi, diskriminatif, dan sewenang-wenang, bukan semata-mata faktor teologis.

Kedua soal kebebasan beragama dan kerjasama antar agama dalam al-Qur'an. Abdullah Saeed menyoroti hukuman mati bagi orang murtad yang sampai sekarang masih menjadi isu hangat di beberapa negara Muslim seperti Mesir, Sudan, dan Saudi Arabia. Saeed berpendapat bahwa pada dasarnya al-Qur'an mengedepankan kebebasan beragama, hukuman mati bagi murtad adalah bagian dari praktik masa lalu yang sudah tidak relevan dengan kondisi saat ini.

Seperti halnya Saeed, Farid Esack menyoroti ayat al-Qur'an yang melarang umat Muslim untuk bekerjasama dengan non-Muslim dalam al-Mā'idah [5]: 51. Dalam konteks Afrika Selatan di masa apartheid, ayat ini dijadikan legitimasi bagi kelompok konservatif untuk melarang umat Islam melakukan kerjasama dengan non-Muslim. Esack menyanggah pandangan ini dengan menegaskan bahwa konteks ayat ditujukan bagi sekelompok orang yang hanya ingin mencari aman dengan berpangku pada kekuatan yang dianggap lebih besar dibandingkan berjuang untuk menegakkan keadilan. Untuk mendukung gagasan dan praktik kerjasama antar agama, Farid Esack kemudian mengetengahkan konsep paradigma eksodus yang diambil dari ayat-ayat al-Qur'an dalam topik Nabi Musa bersama orang-orang Israel melawan kekuasaan Fir'aun. Bagi Esack, misi awal perjuangan Nabi Musa yang paling utama adalah untuk membebaskan orang-

orang Israel dari penindasan, bukan untuk menjadikan mereka beriman. Berangkat dari konsep ini menurut Esack yang menjadi fokus utama Islam adalah menegakkan prinsip keadilan dan kesetaraan sesama manusia dibandingkan dengan mengajak non-Muslim untuk masuk agama Islam atau bahkan ajaran agama menjadi sekat penghalang untuk melakukan kerjasama.

Saran

Setelah melakukan studi komparatif melalui dua tokoh tentang dua variabel yaitu studi tafsir minoritas dan diskursus non-Muslim, peneliti menyadari bahwa masih banyak yang dapat dieksplorasi terkait dua topik tersebut. Pertama eksplorasi gagasan tentang tafsir minoritas dapat dilakukan dengan cara memperluas jangkauan sampel pemikiran beberapa tokoh lainnya yang dapat diposisikan sebagai sarjana Muslim minoritas. Kajian terhadap tafsir minoritas juga dapat ditinjau tidak hanya dari pemikiran tokoh saja, bisa pula dengan cara bagaimana al-Qur'an memandang minoritas misalnya dengan melakukan kajian tematik terhadap kata tertentu seperti qalīlun dan sebagainya. Meskipun nantinya lokus penilitiannya berbeda dari kajian minoritas yang sifatnya sosiologis menjadi kajian yang normatif. Kedua diskursus non-Muslim dalam al-Qur'an dapat ditinjau dari segi ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan tematik melalui pemilihan kata-kata tertentu semisal ahli kitab, musyrik dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

Referensi Buku

Abduh, Muhammad. *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Juz Amma*. Kairo: Jam'iyah Khairiyah. 1922.

----------. *Risālat al-Tauḥīd*. Beirūt: Dār al-Syurūq, 1994.

Affandi, Sa'dullah. *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*. Bandung: Mizan, 2015.

Ahmad, Abdul Karim. *Mu'amalat Ghair al-Muslimin fi al-Daulah al-Islam*. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah. 1996.

Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*. Bandung: Mizan, 2016.

Allen, Christopher. *Islamophobia*. Birmingham: Ashgate. 2010.

'Alwani, Taha Jabir al-. *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Ishkāliyāt al-Riddah wa al-Murtaddīn min Ṣadr al-Islām ilā al-Yaum*. Dār al-BayḌā: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2014.

'Alwani, Taha Jabir al-. *Qadaya Islamiyah Mu'asirah: Maqasid al-Shari'ah*. Kairo: Dar al-Hadi. 2001.

Alalwani, Taha Jabir. *Towards Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections*. London: The International Institute for Islamic Thought. 2003.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi. 2011.

Amin, Muhammad. *Adwa al-Bayan fi Idah al-Quran bi al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr. juz 8. 1995.

Arkoun, Mohammad. "The Notion of Revelation: from Ahl al-Kitab to the Societies of Book," *Die Welt des Islams* Vol. 28 No. 1. 1988.

Arkoun, Mohammed. "Contemporary Critical Practices and the Quran," dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Quran*. Leiden: Brill, Vol. 1, 2001.

Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. New York: Modern Library. 2002

Asad, Muhammad. *The Message of the Quran* (www.muhammad-asad.com), 121.

Asani, Ali S. "Pluralism, Intolerance and Quran," dalam *The American Scholar* Vol. 71, No. 1. 2002

Atsir, Izzuddin Abu al-Hasan Ali Ibn al-. *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Amman: Bayt al-Afkar al-Dauliya t.t.

Atsīr, Izzuddin Ibn al-. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Juz. 2. 1997.

Auda, Jasser. *Rethinking Islamic Law for Minorities: Towards a Western-Muslim Identity*. London: AMSS, 2016.

----------. *Bayn al-Shari'ah wa al-Siyasah: As'ilat al-Marhalah Ba'd al-Thawrat*. Beirut: al-Shubkah al-'Arabiyah. 2013.

----------. *Maqashid al-Sharia as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2007.

Badruzzaman, Abad. "Model Baru Pembacaan Makiyyah Madaniyyah" dalam *Jurnal Episteme* Vol. 10, No. 1 2015.

Baghawy, Abū Muḥammad al-H{usain bin Mas'ūd al- *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Tayyibah. Juz 8. 1997.

Balai Pustaka, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Depdiknas. 2008.

Blachere, Regis. *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*. Paris: G.P Maisonneuve, 1949.

Basri, Umar bin Shabah al-. *Tarikh al-Madinah li Ibn Shabah*. Jeddah: Mahmud Ahmad, 1978.

Berger, Peter L. *The Capitalist Revolution & Fifty Propotitions About Prosperity, Equality, and Liberty*. New York: Basic Books, 1986

Al-Bukhari, *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulillah wa Sunanihi wa Ayyamih*. Beirut: Dar Thuq al-Najah. Vol. 9, 2001.

Burhani, Ahmad Najib. *Menemani Minoritas: Paradigma Islam tentang Keberpihakan dan Pembelaan Kepada yang Lemah*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 2019.

Darwazah, Muhammad Izzat. *al-Tafsir wa al-Hadis Tartib al-Suwar Hasb al-Nuzul*. Kairo: Dar al-Gharb al-Islamy. 2000.

Darwazah, Muhammad 'Izzah. *al-Yahūd fī al-Qurān al-Karīm*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1948.

Dihlāwī, Shāh Waliyullāh al-. *H{ujjat Allāh al-Bālighah*. Kairo: Dār al-Jīl, Juz. 1 2005.

Dimyāṭī, Abū Bakar Shaṭā al-. *I'ānat al-T{ālibīn 'alā H{alli Alfāz Fatḥ al-Mu'īn*. Beirut: Dar al-Fikr. Vol. 4. 1997

Dogan, Okan. "Rethinking Islamic Jurisprudence for Muslim Minorities in the West," *Tesis University of Texas*. Austin: Faculty of Graduate School, 2015.

Donner, Fred M. *Muhammad and the Believer at the Origin of Islam*. Massachusets: Harvard University Press. 2010

Esack, Farid. "Introduction in Humble Submission to the Almighty God" dalam *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld. 1997.

----------. "Three Islamic Strands in South African Struggle for Justice" dalam *Third Wordl Quarterly* Vol. 10, No. 2 (April, 1988.

----------. "Islam in Soutern Africa: A Rejoinder Nkumah" dalam *Review of African Political Economy* No. 53, The African Jigsaw. 1992.

----------, *The Quran A User's Guide* (Oxford: Oneworld Publication, 2007), 2 – 4.

----------, *But Musa Went to Firaun!: A Compilation of Question and Answer about the Role of Muslim in the South Africa Struggle for Liberation* (Maitland: Call of Islam, 1989), 78.

----------, *On Being Muslim: Finding a Religious Path in World Today*

----------, *The Quran: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications: 2002), 1 – 9.

Esack, Farid dan Sarah Chiddy (ed). *Islam and Aids: Between Scorn, Pity, and Justice*. Oxford: Oneworld Publication, 2009.

Esposito, John L. "Foreword." dalam Yvonne Yazbeck Haddad (ed), *Muslim in the West: from Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press. 2002.

Fadi, Dawud 'Ali al-. *Usul al-Masihiyah Kama Yusawwiruha al-Quran al-Karim*. Alexandria: Maktabat al-Ma'arif, 1973.

Faludhah, Muhammad Ilyas 'Abdurrahman al-. *al-Mausu'ah fi Sahih al-Sirah al-Nabawiyyah*. Mekah: Matabi' al-Safa. 2001.

Fādhil, Aḥmad Muḥammad al-. *al-Ittijāh al-Almāniyy al-Mu'āṣir fī 'Ulūm al-Qurān*. Damaskus: Muassasah Tsaqafiyyah, 2007.

Fasi, 'Allal al-. *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*. Rabat: Dar al-Gharb al-Islami, 1993.

Fish, Stanley. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press. 1980.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method* terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Continuum. 1975.

Ghafur, Waryono Abdul. Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan. Bandung: Mizan. 2016.

Ghalush, Ahmad Ahmad. *al-Sirah al-Nabawiyah wa al-Da'wah fi al-'Ahd al-Madinah*. Beirut: Muassasat al-Risalah. 2004.

Ghozali, Abdul Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama:Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran*. Jakarta: Katakita, 2009.

Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press. 1995.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS. 2013.

Haikal, Muhammad Husein. *Hayat Muhammad*. Kairo: Muassasat al-Hindawi. 2014.

Hajjāj, Muslim bin. *Sah{īh{ Muslim*. Beirut: Dār Ih{yā al-Turāts. juz. 4, t.th

Hanafi, Hassan. *Min al-Nash ila al-Waqi'*. Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr. 2004.

Harris, Charles Wagley dan Marvin. *Minorities in the New World: Six Case Studies*. New York: Columbia University Press, 1959.

Hasan, Riaz. dan Bill Martin, *Islamophobia, Social Distance, and Fear of Terrorism in Australia*. South Australia: International Center for Muslim and Non-Muslim Understanding, 2015

Ibn Hisyam, *al-Sira al-Nabawiyah li Ibn Hisyam*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2009.

Ibn Ishaq, *Kitab al-Siyar wa al-Maghazi*. Beirut: Dar al-Fikr. 1978.

Ibn Salah. *Muqaddimah Ibn Salah*. Beirut: Dar al-Fikr. 1986.

Ibrahim, Muhammad Yusri. *Fiqh al-Nawazil li al-Aqalliyat al-Muslimah: Ta'silan wa Tatbiqan* (Doha: Dar al-Yusr, 2013.

'Itr, Nūr al-Dīn al. *Ulūm al-Qurān al-Karīm*. Damaskus: Maṭba'ah al-Qabl 1993.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico Religious Concepts in the Quran*. Montreal: McGill University Press. 1966.

Jabali, Fuad. "A Study of Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Enlignment," *Disertasi*, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal Kanada. 1999.

Jabiri, Muhammad 'Abid al-. *Fahm al-Quran al-Hakim: al-Tafsir al-Wadih Hasb Tartib al-Nuzul al-Qism al-Thani*. Casablanca: Dar al-Nasr al-Maghribiyah, 2008.

Jamieson, Alan G. *Faith and Sword: A Short History of Christian-Muslim Conflict*. London: Reaktion Books, 20006.

Jauhari, Abu Nasr Isma'il bin Hammad al-. *al-Sahah Taj al-Lughah wa Sahah al-'Arabiyah* (Beirut: Dar al-Ilmi wa al-Malayin. Juz. 2. 1987.

Jauss, Hans Robert. *Toward An Aesthetic of Reception* terj. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota. 1982.

Jazāirī, Jābir bin Mūsa al-. *Aysar al-Tafāsir li Kalām al-'Aliy al-Kabīr*. Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam. juz.2. 2003.

Jaziri, Abdurrahman al-. *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Vol. 5, 2003.

Kathīr, Abū al-Fidā' Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm*. Kairo: Dār al-T{ayibah. juz. 2. 1999.

Kelsey, David. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelpia: Fortress Press. 1975.

Khaldun, Abdurrahman Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-Fikr. 2001.

Khalidi, Salah Abd al-Fatah al-. *al-Shakhsiyat al-Yahudiyah min Khilal al-Quran*. Damaskus: Dar al-Qalam. 1998.

Kister, M.J. *Studies in Jahiliya and Early Islam*. London: Variorum Reprints, 1980.

Lawson, Todd. *The Crucifixion and the Quran: A Study in the History of Muslim Thought*. Oxford: Oneworld Publication, 2009

Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on Earliest Sources*. Cambridge: The Islamic Texts Society. 1991.

Madelung, Wilfred. "Has the Hijra Come ot and End?", *La Revue Des Etudes Islamiques*, LIV 1986.

Madigan, Daniel A. "Revelation and Inspiration," Jane Dammen McAuliffe (ed). *Encyclopaedia of the Quran*. Leiden: Brill, 2001.

Mahida, Ebrahim Mahomed. *History of Muslim in South Africa: A Chronology*. Westville: Arabic Study Circle. 1993.

Malibari, Zainuddin al-. *Fath al-Mu'in bi Syarh Qurrat al-'Ain bi Muhimmat al-Din*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2009.

Maraghi, Ahmad bin Mustafa al-. *Tafsir al-Maraghi*. Kairo: Mustafa al-Bab, Juz. 30. 1946

Marshall, David. *God, Muhammad, and Unbeliever*. New York: Curzon Press. 1999.

al-Markaz al-Tamayyuz al-Bahts, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi Fiqh al-Qadaya al-Mu'asirah: Qasm al-Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*. Riyad: Maktabat al-Malik al-Fahd, 2014.

Manẓūr, Jam>al al-Dīn Ibnu. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, Vol. 5, 1993.

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

McAuliffe, Jane Dammen. *Quranic Christians: An Analysis Of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.

Misrawi, Zuhairi *Al-Quran Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil Alamin*. Jakarta: Grasindo, 2010.

Mubarakfuri, Safiy al-Rahman al-. *al-Rahiq al-Makhtum*. Mansoura: Dar al-Wafa, 2010.

Muhammadiy, Nasir. *al-Ta'amul ma'a Ghair al-Muslimin fi al-'Ahd al-Nabawi*. Kairo: Dar al-Mayman. 2009.

Munjid, Achmad. "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme," dalam Samsul Ma'arif (ed), *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*. Yogykarta: CRCS, 2016.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS. 2010.

Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014.

Mu'nis, Husein. *Tarikh Quraish: Dirasat fi Tarikh Asghar Qabilat 'Arabiyah Ja'alaha al-Islam A'zamu Qabilat fi Tarikh al-Bashar*. Jeddah: Dar al-Su'udiyah. 1988.

Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj al-. *al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl ila Rasulillah*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, Vol. 3, t.t.

Nöldeke, Theodor. *The History of the Quran* terj. Wolfgang Behn. Leiden: Brill, 2013.

Nurdin, M. Amin. *Pergulatan Kaum Muslim Minoritas Australia: Islam Versus Multikulturalisme dan Sekularisme*. Jakarta: Ushul Press. 2009. Qardhawi, Yusuf al-. *Ghair al-Muslimin fi al-Mujtama' al-Islamy*. Kairo: Maktabat Wahbah. 1992.

Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition, and Identity: the Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove: Intervarsity Press, 1991.

Piot, Peter. "Foreword," dalam Farid Esack dan Sarah Chiddy (ed), *Islam and Aids: Between Scorn, Pity, and Justice*. Oxford: Oneworld Publication, 2009.

Prothero, Stephen. *God Is Not One: The Eight Rival Religions That Run the World and Why Their Differences Matter*. London: HarperCollins Publisher. 2010.

Qardawi, Yusuf al-. *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah: Hayat al-Muslimin Wast al-Mujtama'at al-Ukhra*. Kairo: Dar al-Shuruq, 2001.

Qardhawi, Yusuf al-. *Jarimat al-Riddah wa 'Uqubat al-Murtad* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 2001), 31.

Qazwini, Ahmad bin Faris bin Zakariya al-. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr. Juz. 5. 1979.

Radscheit, Matthias. "Word of God," Jane Dammen McAuliffe (ed), *Encyclopaedia of the Quran*. Leiden: Brill, 2001.

Rahemtulla, Shadaab. *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Traditioin*. Chicago: University of Chicago Press. 1982.Ramadan, Tariq. *Western Muslim and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press. 2004.

Rahman, Fazlur. *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, terj. M. Irsyad Rafsadie. Bandung: Mizan. 2017.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Quran*. Chicago: University of Chicago, 1975.

Rāzī, Fakhruddin al-. *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirūt: Dār Iḥyā al-Turāth, Vol. 11, 2000), 260.

Reynold, Gabriel Said. "Introduction: Quranic Studies and Its Controversies," The Quran in Its Historical Context. London: Routledge. 2008.

Rida, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manar*. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, juz. 2. 1999.

Rida, Rashid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-musamma bi Tafsir al-Manar*. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah, Vol. 6, 1990.

Sabiq, Sayyid. *al-Yahūd fī al-Qurān*. Kairo: al-Fath li al-I'lan al-'Arabi, 1994.

Sa'ad, Ibnu. *Thabaqat al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Vol. 1, 1990.

Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. London: Routledge, 2014.

Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.

----------. *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge. 2006.

----------. *Islamic Bank and Interest: A Study of Prohibition of Interest and Its Contemporary Interpretation*. Leiden: Brill, 1996.

----------. *Islam in Australia* (Sydney: Allen & Unwin, 2003.

----------. "Introduction: the Quran, Interpretation, and the Indonesian Context," dalam Abdullah Saeed (ed), *Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

----------. *The Quran: An Introduction*. London: Routledge, 2008.

----------. *Islam and Belief: At Home with Religious Freedom*. Washington DC: CIRF. 2017.

----------. "Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflection." dalam Geoffrey Brahm dan Tariq Modood (ed), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

----------. "Reading the Quran Contextually: Approaches and Challenges." dalam Mun'im Sirry (ed.). *New Trends in Quranic Studies: Text, Context, and Interpretation*. Atlanta: Lockwood Press. 2019.

Saeed, Abdullah Saeed dan Hassan. *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*. Farnham: Ashgate Publishing, 2004. Suyuthi, Jalaluddin al-. *al-Itqan fi Ulum al-Quran*. Riyadh: Markaz al-Dirasah al-Quraniyah. tth.

Salabi, 'Ali Muhammad al-. *Sirat Amir al-Mu'minin 'Umar bin al-Khattab Shakhsiyatuh wa 'Asruhu*. Kairo: Muassasat Iqra. 2005.

Schirrmacher, Thomas. *The Koran and The Bible* terj. Richard McClary. Bonn: World Evangelical Alliance. 2013.

Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2006), 3.

Shaibani, Ah{mad bin Hanbal al-. *Musnad al-Imām Ah{mad bin Hanbal*. Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001), 148.

Sha'rani, Abd al-Wahhab al-. *al-Mizan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub, 2009.

Shāyi', Muhammad bin Abdurraḥmān al-. *Nuzūl al-Qur'ān al-Karīm wa al-'Ināyah bihi fī 'Ahd al-Rasūl*. Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud. 2012.

Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah nabi Muhammad dalam Sorotan al-Quran dan Hadits-Hadits Shahih*. Jakarta: Lentera Hati. 2012.

Shuhbah, Muhammad Abū. *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'ān al-Karīm*. Riyād{: Dār al-Liwā'. 1987.

Siba'i, Ahmad al-. *Tarikh Makkah: Dirasat fi al-Siyasah wa al-'Ilm wa al-Ijtima' wa al-'Umran*. Riyad: Maktabat al-Malik al-Fahd al-Wataniyah, 1998

Sirjani, Raghib al-. *Fann al-Ta'amul al-Nabawy ma'a Ghair al-Muslimin*. Kairo: Dar al-Kutb al-Misriyah. 2010.

Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi Atas Kritik Al-Quran Terhadap Agama Lain*. Jakarta: Gramedia, 2013.

Sirry, Mun'im. *Scriptural Polemics: The Quran and Other Religions*. Oxford: Oxford University Press. 2014.

Sirry, Mun'im. *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: Mizan. 2015.

----------. *Kemunculan Islam Dalam Kesarjanaan Revisionis*. Yogyakarta: Suka Press. 2017

Smith, Huston. *The Illustrated Worlds Religion: Our Great Wisdom Traditions*. London: Labyrinth Publishing. 2014.

Sulaiman, Abu al-Hasan Muqatil bin. *Tafsir Muqatil bin Sulaiman*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, Juz. 5, 2002.

Suyūtī, Jalāl al-Dīn al-. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*. Riyad: Markaz al-Dirasah al-Quraniyah, t.t.

----------. *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*. Beirut: Muassasat al-Kutub al-Tsaqafiyah, 2002.Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat Ayat al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati. 2013.

Syamsuddin, Sahiron. "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan al-Quran Pada Masa Kontemporer," dalam Syafaatun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lemlit UIN Suka. 2011.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017.

Tabari, Ibnu Jarir al-. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*. Beirut: Muassasat al-Risalah, juz. 24. 2000.

T{abarī, Muḥammad Ibn Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Muassasat al-Risālah. juz. 8. 2000.

----------. *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk*. Beirut: Dār al-Turāts, Juz. 5, 1967.

Ta'imah, Sabir. *al-Islam wa al-Akhar: Dirasat 'an Wad'iyat Ghair al-Muslimin fi Mujtama' al-Muslimin*. Riyadh: Maktabat al-Rusyd. 2007.

Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. Yale: Yale University Press. 2012.

Waqidi, Abu Abdillah. al- *al-Maghazi*. Dar al-A'lami. 1989.

Wessels, Andrew. *Anglo-Boers War 1899-1902: White Mans War, Black Mans War, Traumatic War*. Bloemfontein: Sun Press. 2011.Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press. 1956.

Wirth, Louis. "The Problem of Minority Group," dalam R. Linton, *The Science of Man in the World Crisis*. New York: Columbia University Press, 1945.

Waldman, Marilyn Robinson. "The Development of the Concept of Kufr in the Quran" dalam *Journal of American Oriental Society*, Vol. 88, No. 3. 1968.

Watt, Montgomery. "Hidjra", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 3 1971.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press. 1956.

Welchman, Lyn. *Women and Muslim Family Law in Arab State: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2007.

Young, Donald. *Research Memorandum on Minority People in the Depression*. New York: Social Science Research Council. 1937.

Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud al-. *al-Kashshaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby. juz 4. 1986.

Zarkasyi, Badruddin al-. *al-Burhan fi Ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. 2011

Zarqānī, Muhammad Abd al-'Aẓīm al-. *Manāhil al-'Irfan> fī 'Ulūm al-Qur'ān* . Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby. 1995.

Zarzūr, 'Adnān Muhammad. *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'ān wa 'Ulūmuhu*. Beirut: Dār al-Qalam. 1998.Zarkashī, Badr al-Dīn al-. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah. 2011.

Zayd, Nasr Hāmid Abū. *Mafhūm al-Nas: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'ān*. Casablanca: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī. 2014.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: University of Humanistic, 2004.

Referensi Jurnal dan Artikel Ilmiah

Abdal Aziz Duri, "Note on Taxation in Early Islam", *Journal of Economic and Social History of the Orient* Vol. 17, No. 2. May 1974.

Allen, Christopher. "Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Context" dalam *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 21, No. 3. 2004.

Albayrak, Ismail. "The People of the Book in the Quran," *Islamic Studies* Vol. 47, No. 3. 2008.

Barnes-McConnell, Patricia W. "The Concept of Minority and the Organization of Social Control," *Soundings: An Interdisiplinary Journal*, Vol. 72, No. 2. 1989.

Buckley, James J. "The Hermeneuticak Deadlock between Revelationists, Textualists, adn Functionalists," *Modern Theology*, Vol. 6, No. 4. July. 1990.

Conn, Paul H. "Social Pluralism and Democracy," *American Journal of Political Science*, Vol. 17, No. 2. 1973.

Crone, Patricia. "The Quranic Mushrikun and the Resurrection", *Bulletin of SOAS*, 75, 3. 2012

Duderija, Adis. "Islamic Groups and Their World Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims". *Arab Law Quarterly* Vol. 21, No.24. 2007.

Dzulhadi, Qosim Nurshehah. "Al-Quran dan Pengembangan Studi Agama: Telaah Terhadap Yahudi, Kristen, Sabea dan Majusi," *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 10, No. 2. 2014.

Emily Dubosh et all, "Islamophobia and Law Enforcement in a Post 9/11 World," *Islamophobia Studies Journal*, Vol. 3, No. 1. 2015.

Evans, Tony. "The Limits of Tolerance: Islam as Counter-Hegemony," *Review of International Studies*, Vol. 37, No. 4. 2011.

Esack, Farid. "Progressive Islam – A Rose by Any Name? American Soft Power in the War for the Hearts and Minds of Muslims," *ReOrient* Vol. 4, No. 1. 2018.

Esack, Farid. "Islam, Feminism and Empire: A Comparison Between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood," *Journal of Gender and Religion in Africa* Vol. 21, No. 1. Juli, 2015..

Fadl, Khaled Abou El. "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries," *Islamic Law and Society* Vol. 1, No. 2. 1994.

Fathurrosyid, "Islam Progresif Versi Abdullah Saeed: Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer," dalam *al-Ihkam* Vol. 1, No. 2. Desember, 2015.

Fiorenza, Francis Schussler. "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," *Union Seminary Review*, Vo. 44, No. 4. 1990.

Fitra, Tasnim Rahman. "Ijtihad Umar bin Khattab dalam Perspektif Hukum Progresif," *Al-Ahkam*, Vol. 26, No. 1. April, 2016.

Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: Dear or Alive?" *Bulletin of SOAS* Vol. 72, No. 2. 2009.

Ghazali, Abd Moqsith. "Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas: Upaya Rekonstruksi Fikih Lama dan Merancang Fikih Baru," *Tashwirul Afkar,* Vol. 31. 2012.

Haug, Marie R. "Social and Cultural Pluralism as a Concept in Social System Analysis," *American Journal of Sociology*, Vol. 73, No. 3. 1967.

Izutsu, Toshihiko. "Revelation as Linguistic Concept in Islam," makalah kuliah di Mcgill University 1962.

Idri. "Eksistensi, Klasifikasi dan Orientasi Ayat-Ayat Nida Makki dan Madani" dalam *Nuansa* Vol. 9 No. 1 Juni 2012.

Kaufman, Gordon D. "What Shall We Do With the Bible?" *Union Seminary Review*, Vol. 25, No. 1. 1971.

Kusman, Airlangga Pribadi. "*Aksi Bela Islam, Populisme Konservatif dan Kekuasaan Oligarki*," *Jurnal Maarif* Vol. 11, No. 2. Desember, 2016.

Khan, Irfan Ahmad. "The Quranic View of Moses: A Messenger of God from the Children of Israel to Pharaoh," *Islamic Studies* Vol. 45, No. 1. 2006.

Maarif, Ahmad Syafii "Kata Pengantar," dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Tranformasi dan Intelektual*. Bandung: Pustaka, 1985.

Mahmood, Saba. "Minorities in Middle East: Ethnicity, Religion, and Support for Authoritarianism," *Political Research Quarterly*, Vol. 68, No. 2. Juni. 2015.

Maloney, Clarence. "The Maldives: New Stresses in an Old Nation," *Asian Survey*, Vol. 16, No. 7. 1976.

Maniku, Hassan Ahmad. "Conversion of Maldives to Islam," *Journal of Royal Asiatic Society*, Vol. 31. 1987.

Mavis B. Mhaulli et all, "Understanding Apartheid in South Africa Through Racial Contract," *International Journal of Asian Social Science*, Vol. 5, No. 4. 2015.

Mawardi, Ahmad Imam. "Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh dan Usul Fiqh," *As-Syir'ah Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 48, No. 2. Desember, 2014.

McAuliff, Jane Dammen. "God Muhammad and Unbeliever: A Quranic Study by David Marshall" dalam *Die Welt des Islams* Vol. 43, No. 2, 2003

Miller, Kathryn A. "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwasfrom Fifteenth Century Granada," *Islamic Law and Society* Vol. 7, No. 2. 2000.

Neurwith, Angelika. "Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Quranic Creation Accounts" dalam *Journal of Quranic Studies* Vol. 2, No. 2. 2000.

Nilbert, David. "Minority Group as Sociological Euphimism," *Race, Gender, & Class*, Vol. 3, No. 3. 1996.

Nurhayati, "Fikih Minoritas: Suatu Kajian Teoritis," *Ahkam* Vol. 13, No. 2. Juli, 2013.

Noor, Noer Huda. "Orientalis dan Tokoh Islam yang Terkontaminasi dengan Pemikiran Orientalis dalam Penafsiran al-Quran," dalam *al-Daulah* Vol. 1, No. 2, 2013.

Patombo, Matthew. "The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa," *Journal of Religion in Africa*, Vol. 44, No. 1. 2014.

Pink, Johanna. "Tradition Authority and Innovation in Contemporary Sunni Tafsir: Towards a Typology of Quran Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey," dalam *Journal of Quranic Studies* Vol. 12. 2010.

Ridwan, Muhammad. "Implementasi Syariat Islam: Telaah atas Praktik Ijtihad Umar bin Khattab," *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 13, No. 2. November, 2017.

Rippin, Andrew. "The Exegetical Genre of Asbab Nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* Vol. 48 No. 1. 1985.

Rippin, Andrew. "The Function of Asbab Nuzul in Quranic Exegesis," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* Vol. 51, No. 1. 1988.

Saeed, Abdullah. "Religious Freedom in Islam: The Witness of the Quran and the Prophet," *ABC Religion and Ethic* (2018), https://www.abc.net.au/religion/religious-freedom-in-Islam/10419798 diakses pada tanggal 4 Februari 2020.

Saeed, Abdullah. "Rethinking Revelation as Precondition for Reinterpreting the Quran: A Quranic Perspective," *Journal of Quranic Studies*, Vol. 1, No. 1. 1999).

Shaikh, Hassan Abdullah al-. "Spectrum," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 1, No. 1. 1979.

Sperl, Stefan. "Scripture and Modernity: Editorial Preface," dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Vol. 71, No. 2 (2008

Sullivan, D. O'. "The Death Sentence for Mahmoud Muhammad Taha: Misuse of the Sudanese Legal System and Islamic Sharia Law?" *The International Journal of Human Right* Vol. 5, No. 3. 2001.

Taha, Dina. "Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration," *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, Vol. 1, No. 3 (2013

Taufik, Ahmad. "Hubungan Antar Umat Beragama: Studi Kritis Metodologi Penafsiran Tekstual," *Journal of Quran and Hadith Science*, Vol. 3, No. 2. 2014.

Tufail, Hafiz Muhammad. "Book Review: Journal of Muslim Minority Affairs," *Islamic Studies*, Vol. 20, No. 3. 1981.

Ulfah, Isnatin. "Menolak Kesetaraan: Counter Discourse dan Motif Politik Dibalik Gagasan Anti Feminisme MHTI," *Musawa* Vol. 11 No. 1. Januari, 2012.

Ulil Abshar Abdalla, "Docetisme dan Pandangan Quran tentang Penyaliban Yesus," www.Islamlib.com diakses pada tanggal 20 Januari 2020.

Viviane Seyranian dkk, "Dimensions of Majority and Minority Groups," *Group Process & Intergroup Relation* Vol. 11, No. 1. 2008.

Wagemaker, Joas. "Framing the Threat to Islam," *Arabic Studies Quarterly*, Vol. 30, No. 4. 2008.

Wahyudi MH, Jarot. "Exegetical Analysis of The Ahl al-Kitab of the Quran," *Islamic Studies* Vol. 37, No. 4. 1998.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Liberalism, Liberalization and Their Impacts of Muslim Education: Special Case of Indonesian Intellectual," *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 8. No. 1. 2012.

Wawancara dan Website

Wawancara via surat elektronik tanggal 17 November 2017

http://enweb.iu.edu.sa/ diakses pada tanggal 27 Mei 2018.

Bincang bersama Abdullah Saeed di Royal Ambarukmo Hotel 7 April 2016.

http://www.Muslim.co.za/people/farid_esack/page-1136 diakses pada tanggal 30 Mei 2018.

http://www.supremecourt.gov.mv/mediafolder/international_conference_of_jurists.pdf diakses pada tanggal 27 Mei 2018.

https://www.uj.ac.za/contact/Pages/Farid-Esack.aspx diakses pada tanggal 29 Mei 2018.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

GLOSARIUM

Minoritas	: Kelompok sosial dalam sebuah masyarakat yang secara kapasitas dan/atau kekuatan lebih kecil dibandingkan kelompok lain yang lebih besar.
Tafsir Kontekstual	: Metode penafsiran yang mengedepankan aspek sosio-historis masa lalu dan masa kini untuk memahami ayat-ayat al-Quran sehingga produk penafsirannya mampu menjawab problem kekinian.
Tekstualis	: Pemahaman seseorang atau kelompok terhadap al-Quran tanpa mengindahkan latar belakang sosio-historis, urgensi, dan relevansinya dengan masa kini. Kelompok ini sangat menekankan produk penafsiran masa lalu.
Kontekstualis	: Pemahaman seseorang atau kelompok yang mengedepankan latar belakang sosio-historis, urgensi, dan relevansi dalam memahami ayat al-Qur'an agar dapat menjawab setiap tantangan kekinian.
Tafsir Liberasi	: Istilah ini disematkan kepada gagasan tafsir yang diusung Farid Esack. Penafsiran Esack bertujuan untuk menguatkan praksis keadilan, kesetaraan, dan anti diskriminasi yang diusungnya terutama dalam agenda membebaskan rakyat kulit hitam di Afrika Selatan dari politik apartheid.
Non-Muslim	: Merujuk pada seperangkat istilah yang digunakan al-Quran untuk menyebut kelompok di luar Islam seperti kafir, mushrik, dan ahli kitab.
Tafsir	: Kegiatan dengan menggunakan seperangkat ilmu dalam rangka berupaya

untuk menyingkap makna, maksud dan tujuan dari ayat-ayat al-Qur'an.

Muslim Progresif : Komunitas Muslim yang mengedepankan cara berpikir terbuka dengan fokus pada isu-isu kesetaraan, kemanusiaan, keadilan, dan problem-problem kontemporer yang dihadapi manusia modern.

Progressive Revelation : Istilah yang diperkenalkan Farid Esack untuk menyebutkan wahyu al-Quran karena wataknya yang secara aktif merespon permasalahan manusia. Dua konsep yang menjadi dasar gagasan ini adalah *nasakh* dan asbāb nuzūl.

Teologi Pembebasan : Keyakinan terhadap agama atau keimanan yang menekankan bahwa agama diturunkan Tuhan untuk membebaskan manusia dari belenggu ketertindasan dan diskriminasi. Teologi ini bertujuan untuk menegakkan kesetaraan dan keadilan.

Hermeneutika : Perangkat ilmu dan metodologi dalam bidang filsafat untuk menafsirkan teks, terutama teks Kitab Suci.

Hermeneutika Resepsi : Salah satu aliran dalam hermeneutika yang digagas David Kesley. Hermeneutika resepsi menekankan bahwa pemaknaan atas Kitab Suci berfungsi untuk memperkuat identitas baru manusia. Farid Esack kemudian menggunakan hermeneutika ini dalam rangka melakukan transformasi nilai al-Qur'an untuk menguatkan identitas keIslaman yang progresif di Afrika Selatan terutama pada masa apartheid.

Asbāb Nuzūl : Salah satu disiplin ilmu dalam perangkat Ulum al-Quran yang menerangkan riwayat-riwayat beserta transmisinya tentang latar belakang turunnya wahyu al-Quran.

Nasakh : Sebuah konsep dalam studi al-Quran maupun yurisprudensi Islam mengenai penghapusan sebuah ayat atau hukum dengan ayat atau hukum yang datang belakangan.

Hierarchy Values : Konsep yang ditawarkan Abdullah Saeed dalam bentuk klasifikasi nilai al-Quran yang bersifat hirarkis sebagai basis untuk melihat sejauh mana pendekatan kontekstual dapat diterapkan pada ayat-ayat etika-hukum.

Obligatory Values : Nilai yang tidak bisa ditawar dan menjadi kewajiban bagi setiap Muslim. Nilai ini meliputi rukun iman, rukun Islam, dan menyangkut halal-haram dalam al-Quran.

Fundamental Values : Nilai dasar yang menjadi hak bagi semua orang, nilai ini adalah istilah lain dari lima kebutuhan dasar dalam maqashid syariah yaitu *hifz al-nafs*, *hifz al-din*, *hifz al-nasl*, *hifz al-mal*, dan *hifz al-'aql*.

Protectional Values : Nilai dasar yang menjadi payung hukum untuk menjaga nilai-nilai fundamental. Contohnya adalah larangan membunuh dalam Q.S Al-An'am [6]: 151 menjadi nilai yang menjaga hak dasar kehidupan bagi semua orang.

Instructional Values : Nilai yang didasarkan pada redaksi perintah atau larangan dalam al-Quran dalam konteks dan waktu yang spesifik. Seperti ayat tentang menikahi perempuan pada Q.S al-Nisa 3, menurut Abdullah Saeed ayat ini sangat spesifik mulai dari latar belakang turunnya ayat hingga implementasinya.

Maqasid al-Shari'a : Tujuan-tujuan umum yang ada dalam penerapan syariat.

Islamophobia : Gejala ketakutan terhadap Islam, istilah ini menjadi amat populer terutama pasca peristiwa 9/11.

Call of Islam : Organisasi Islam pertama di Afrika Selatan dengan ideologi anti-apartheid. Didirikan Farid Esack dan Ebrahim Rasool pada tahun 1984 untuk membantu menggulingkan pemerintah apartheid.

Apartheid : Sistem politik yang dijalankan pemerintah kulit putih di Afrika Selatan pada tahun 1930 hingga tahun 1990 yang memisahkan secara proporsional sektor sosial, ekonomi, dan politik berdasarkan ras dan warna kulit.

Tartīb Nuzūlī : Metode penyusunan al-Quran dengan menekankan pada aspek urutan turunnya wahyu.

Tafsir Maudu'i : Penafsiran al-Quran tematik yang berupaya mengungkap maksud al-Quran dengan cara menafsiran satu ayat dengan ayat lain yang saling berkaitan.

Exodus Paradigm : Istilah yang digunakan Farid Esack yang merujuk pada kisah Nabi Musa bersama Bani Israil yang melakukan perpindahan massal dari Mesir agar terhindar dari penindasan Firaun menuju tanah kebebasan yang dijanjikan, Palestina.

Pluralisme : Pemahaman dan sikap yang meyakini bahwa identitas manusia beragam terutama bila dikaitkan dengan agama dan kepercayaan.

Toleransi : Sikap menghargai perbedaan keyakinan antar sesama manusia.

Kebebasan Beragama : Sebuah paham dan sikap baik individu, kelompok, maupun negara, untuk menghargai keyakinan dan praktik beribadah semua orang di ruang publik dengan menjamin keamanannya.

Fikih Minoritas : Paham dan praktek ilmu fikih dengan perspektif umat Muslim yang tinggal di wilayah mayoritas non-Muslim.

Tafsir Minoritas	: Paham dan praktek ilmu tafsir yang dengan perspektif umat Muslim yang tinggal di wilayah mayoritas non-Muslim.
Ahli Kitab	: Istilah dalam al-Quran yang merujuk pada umat pra-Islam yang mendapatkan kitab suci.

PUSAT STUDI AL-QURAN

CARIQSTADZ.ID

BAIKNYA DARI SINI

INDEKS

A

Abdullah Saeed, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 29, 35, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49. 50, 52, 53, 54, 55, 57, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 163, 164, 165.

Angelika Neurwith, 2, 22.

Amin Al-Khuli, 55, 111.

ahli kitab, 2, 3, 14, 27, 28, 30, 31, 145, 146, 166.

anakronisme, 3.

asbāb nuzūl, 87, 97, 112, 134.

apartheid, 16, 35, 47, 51, 57, 58, 87, 99, 100, 101, 102, 123, 124, 125, 130, 131, 143, 154, 156, 157, 161, 164, 165.

B

biografi, 2, 19, 45, 59, 113,

bahasa, 22, 32, 43, 46, 47, 48, 49.

C

Call of Islam, 35, 51, 58, 125, 160.

connector context, 107, 113, 136

D

daruriyyat al-khams, 42.

dar al-harb, 38.

E

exodus paradigm, 154, 157.

embargo, 1.

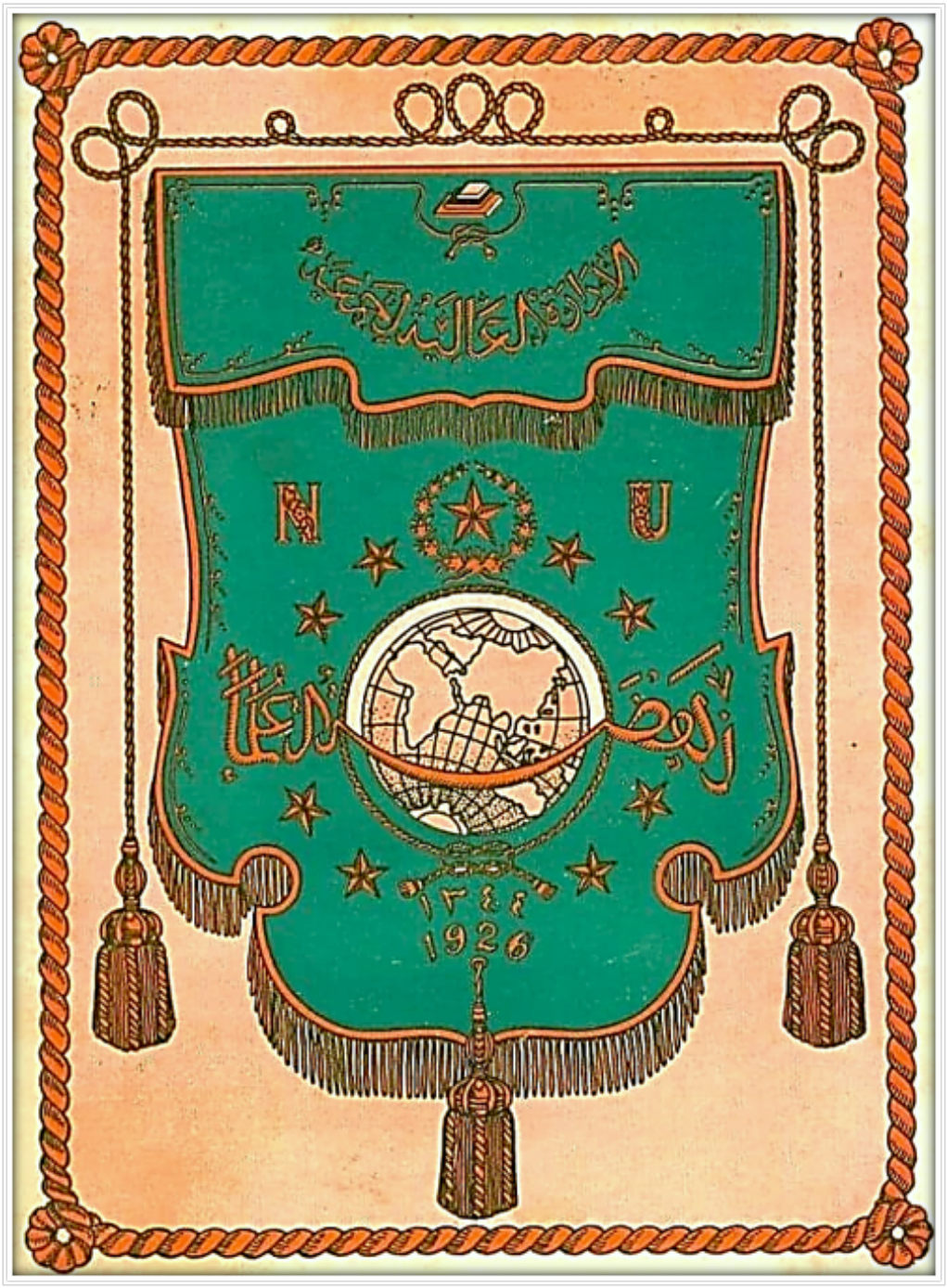
eksklusif, 13, 21, 30, 31, 35, 38, 40, 41.

F

Farid Esack, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 32, 35, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 109, 114, 115, 119, 120, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165.

Fazlur Rahman, 14, 15, 31, 49, 50, 56, 57, 77, 79, 89, 90, 93, 95, 110.
fundamental values, 67, 104, 116.
fikih minoritas, 19, 36, 37, 38, 39, 40, 120.
G
Gabriel Saed Reynolds, 2, 135.
H
hadis, 4, 49, 54, 60, 65, 68, 71, 78, 79, 83, 84, 85, 92, 112, 114, 121, 138, 139, 148, 150, 151, 153, 154.
Hassan Hanafi, 14, 16.
hermeneutika resepsi, 87, 88, 95, 96, 98, 99, 114, 115, 143, 163.
hierarchy values, 104, 116.
I
Islamophobia, 7, 41, 60, 64, 119, 120, 121, 124.
Ibnu Hisham, 21, 133.
J
Jasser Auda, 42, 116, 130, 132, 153.
K
kontekstualis, 29.
kontekstualisasi, 30, 61, 68, 92, 106, 113, 124, 131.
kebebasan beragama, 7, 11, 14, 20, 42, 65, 70, 71, 104, 119, 133, 148, 149. 150, 151, 154, 165.
M
maqasid, 116, 130, 132,
minoritas, 1, 7, 10, 11, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 52, 53, 59, 119, 120, 122, 127, 128, 130, 133, 134, 143, 148, 163, 164, 165.
Mekah, 1, 2, 3, 4, 5, 12, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 79, 101, 111, 124, 133, 145, 146, 147, 156, 158.
Madinah, 2, 3, 4, 5, 13, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 49, 50, 79, 83, 135, 139, 146, 147, 155, 156, 157.
mazhab, 21, 39, 45, 46, 149, 152.
murtad, 11, 65, 70, 71, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 165,
N
nasakh, 98, 150.
Nasr Hamid Abu Zayd, 61, 65, 73, 78, 111, 138, 149.
Non-Muslim, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 45, 51, 53, 54, 57, 60, 61, 106, 119, 120, 121, 123, 132, 133, 142, 148, 151, 152, 155, 156, 157, 163.
O

obligatory values, 67, 104, 106, 116.
organisasi, 34, 51, 54, 58, 59, 66, 100, 127.
oppressed, 34, 115, 127, 158.
P
progresif, 8, 16, 54, 57, 58, 60, 61, 79, 80, 92, 95, 96, 97, 98, 100, 115, 125, 126, 130, 159, 163.
progressive revelation, 79, 96, 98.
pluralisme, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 31, 35, 40, 41, 50, 54, 59, 141, 143, 158.
R
Regis Blachere, 5.
rekonstruksi, 1, 16, 18, 37, 94, 111, 114.
relevan, 16, 19, 32, 54, 57.
ruang publik, 25, 37, 54, 64, 120, 123.
S
sekuler, 42, 53, 54, 122, 130.
scripture, 17, 73, 81, 87, 90, 98, 124.
T
tafsir kontekstual, 10, 119, 120, 122, 123, 130, 163, 164.
tekstualis, 29, 30, 31, 55, 69, 70, 88, 92, 117, 121, 122, 123, 129.
tartīb nuzūli >, 18, 22, 28.
toleransi, 6, 7, 14, 35, 50.
tafsir minoritas, 18, 19, 20, 21, 36, 40, 43, 119, 120, 127, 128, 130.
tafsir liberasi, 119, 123, 127, 130, 132, 143, 163.
teologi pembebasan, 51, 87, 95, 96, 99, 115, 125, 127, 163.
Taha Jabir Alalwani, 38, 42, 153.
U
ulama, 31, 35, 38, 48, 49, 51, 57, 58, 65, 84, 129, 148, 152, 153.
undang-undang, 153.
W
al-Wahidi, 3.
al-Walid bin Talal, 125.
Y
Yathrib, 2, 27.
Z
al-Zamakhshari, 30, 82, 84, 136, 145, 147.
al-Zarqani, 80.
al-Zarkashi, 2, 73, 83


الإدارة العالية لجمعية
N U
زهرة العالم
١٣٤٤
1926

TENTANG PENULIS

WILDAN IMADUDDIN MUHAMMAD lahir di Purwakarta, Jawa Barat, 4 November 1993. Menempuh pendidikan pesantren sejak tsanawiyah, tepatnya di Pondok Pesantren Baitul Burhan, Karawang, kemudian meneruskan pendidikan aliyah di Pondok Pesantren Baitul Hikmah, Haurkuning, Tasikmalaya, Jawa Barat. Setamat Aliyah meneruskan pendidikan sarjana di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan dukungan Program Beasiswa Santri Berprestasi (PBSB) dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Selama kuliah di Yogyakarta, ia juga *mondok* di Pondok Pesantren Lingkar Studi Al-Qur'an (LSQ) Ar-Rohmah, Bantul, asuhan Prof. Dr. K.H. Abdul Mustaqim, M.Ag., Guru Besar Ilmu Tafsir di UIN Sunan Kalijaga. Ia juga aktif mengikuti Musabaqah Qiroatul Kutub (MQK) dari tingkat kabupaten hingga nasional, hingga berhasil menjadi Juara 1 MQK Tingkat Nasional di Jambi pada tahun 2014 dalam bidang *Balaghah Marhalah Ulya* dengan kitab *'Uqudul Juman*.

Dari Yogyakarta, ia meneruskan pendidikan magister di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, dengan dukungan Program Beasiswa LPDP. Bidang kajian yang diambilnya adalah Tafsir Interdisipliner—meneruskan program studi Tafsir Hadis semasa sarjana. Tatkala menempuh studi di Jakarta ini pula, pada tahun 2017, ia terpilih mengikuti Pendidikan Kader Mufassir (PKM) Angkatan XIII yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), Jakarta. Ia juga aktif mengikuti pelbagai konferensi ilmiah studi Islam tingkat nasional maupun internasional, hingga pernah mempresentasikan penelitiannya di *Melbourne Law School*, Australia, pada tahun 2017 dalam program *Islamic Studies Postgraduate Conference*.

Sejak tahun 2019, ia berkarya antara lain sebagai peneliti dan *programme officer* di Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), sekaligus menjadi anggota tim perancang kurikulum di *platform* www.cariustadz.id, peneliti di El-Bukhari Institute, serta pemimpin redaksi www.tafsiralquran.id. Akun media sosial: Instagram: @wildan_imad; Facebook: Wildan Imaduddin.**[ض]**

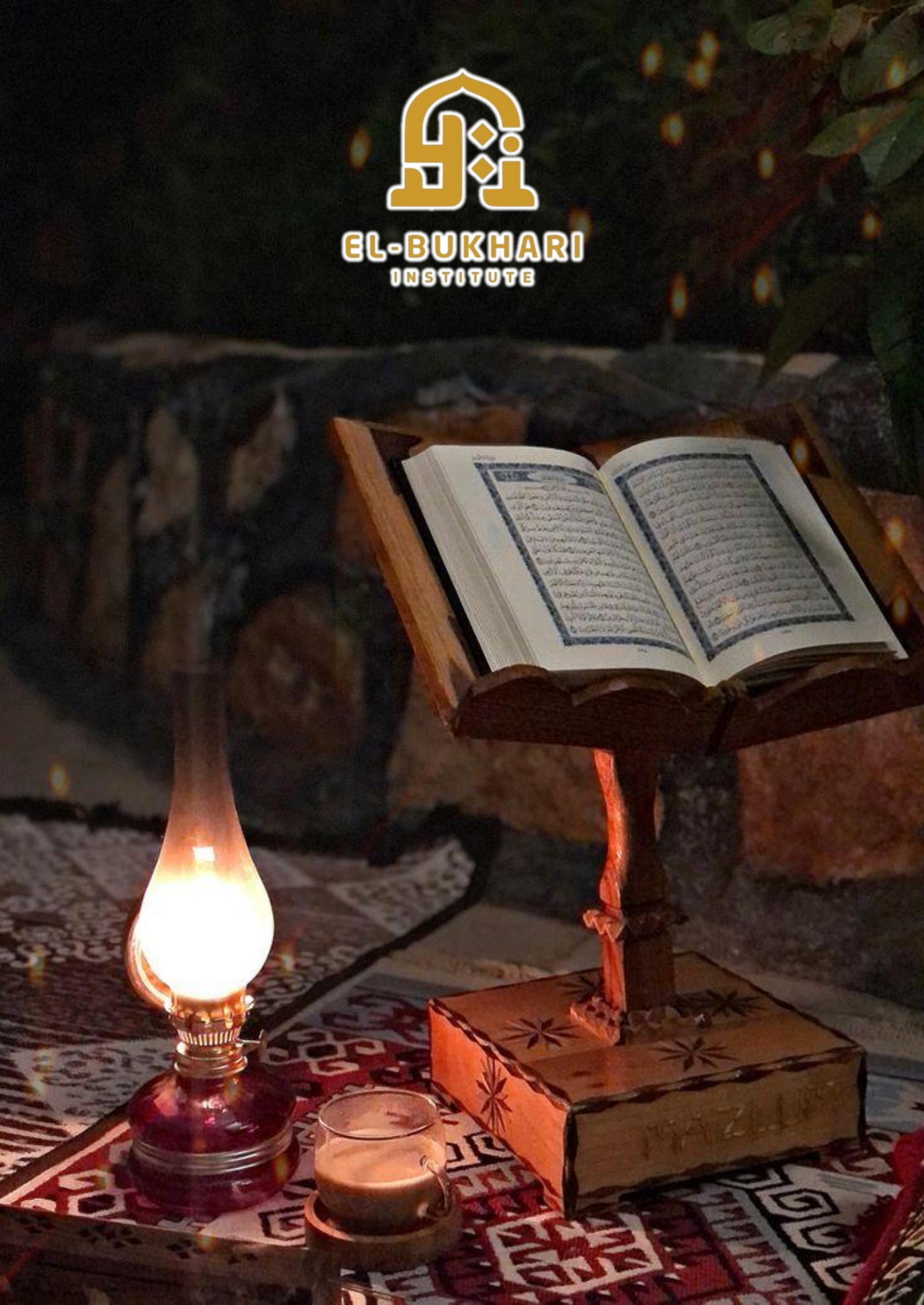
Jam'iyyatul Qurra wal Huffazh

Nahdlatul Ulama

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA


EL-BUKHARI
INSTITUTE